LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VII **Heft** 3.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—. Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.



Gesetzmäßigkeit im Kunstwerk.

Von

Georg Simmel (Straßburg).

Es ist dem Menschen nicht gegeben, aus der einfachen Wirklichkeit seiner Natur, aus seinen triebmäßig entfalteten Kräften heraus zu leben; zu schmal fühlt er die Basis seiner Existenz, zu dunkel und zufällig sein Verhältnis zur Welt, zu voll von Widersprüchen die Elemente des eigenen Innern. Er kann nicht ohne den Halt leben, den Gesetze, oberhalb und in dieser Wirklichkeit erschaut, ihm bieten. Gesetze in dem doppelten Sinn: daß sie der Wirklichkeit ihr Verhalten bestimmen, Naturgesetze, die eine innere Klammer der Elemente, eine Gewähr für Begreiflichkeit und Berechenbarkeit bedeuten und das unausweichliche Schema der Verläufe; und andere, die diesen Verläufen als Normen, als Gesolltes, wenn auch vielleicht niemals rein Verwirklichtes, gegenüberstehen; die einen die reale Notwendigkeit, die andern die ideale aussprechend. Auch das Kunstwerk, als ein Erzeugnis natürlicher Kräfte angesehen, steht uns unter jener Naturgesetzlichkeit alles Wirklichen. Aber nicht nur sie entspricht nicht dem eigentümlichen Gefühl von Notwendigkeit, mit der das Kunstwerk uns trifft. Sondern auch nicht ohne weiteres erschöpft die andere, die ideale, dieses Gefühl; so einfach es in seinem unmittelbaren Gefühltwerden ist — vor der Forderung des Begriffenwerdens zweigt es sich in Elemente auseinander, deren Eigenart, deren Verwebungen in sich, deren Verhältnis zu anderen großen Gestaltungen des Geistes ich zu deuten versuchen will.

Die ideale Notwendigkeit enthält das, was wir als die Idee, als die innerlich aufsteigende Vision des Künstlers vorzustellen pflegen, die das fertige Kunstwerk in größerer oder geringerer Vollkommenheit nach außen hin offenbart; oder auch eine Norm, die ihm unmittelbar gilt, wie es unabhängig von der Absicht des Künstlers dasteht, und an der wir seinen Wert wie seine Mängel messen; auf sie hin sagen wir: es ist so oder es ist nicht so, wie es seinem Problem nach sein

sollte. Hier nun zeigt sich ein höchst merkwürdiges Wesen des Kunstwerks, mit dem es sich von fast all den Gebilden unterscheidet, denen wir die Lösung einer Aufgabe, Erfüllung einer Norm, Verwirklichung eines Ideals abverlangen. An all diese nämlich — mit einer uns später wichtigen Ausnahme — tritt das Problem oder der Anspruch in irgendeinem Sinne von außen heran, als ein Allgemeines oder wenigstens Allgemeineres, dem durch dies besondere Werk oder Tun genügt werden soll. Die ganz prinzipielle Forderung der Heiligkeit schwebt über dem Menschen, der ihr nun durch seine personale Sittlichkeit, seine spezielle Religiosität mehr oder weniger genugtut; jede technische Aufgabe bezieht sich auf ein allgemein bezeichnetes Ergebnis, das auf vielerlei einzelne Arten gewonnen werden kann; jede Erkenntnis ist die Antwort auf eine Frage, die zuvor bestanden hat und sich an beliebig viele Individuen wendet, gleichviel ob eines von diesen die Antwort und in welchen besonderen Formen es sie findet. Dem Kunstwerk aber ist es eigen, daß es sich sein Problem selber stellt, daß dieses nur ihm selbst, wie es als schon fertiges dasteht, zu entnehmen ist — abgesehen natürlich von technischen Anforderungen innerhalb seiner, die vor ihm bestehen mögen, aber auch zu der eigentlichen Bedeutung des Werkes als Kunst erst hinzukommen. Es ist eine ganz irrige Uebertragung von den verstandesmäßig geleiteten Lebensbezirken her, wenn man das Problem des Kunstwerks als eine irgendwie allgemeine Frage oder Aufgabe ansieht, die nun von diesem einzelnen mit seiner Besonderheit, seinen Vorzügen und seinen Mängeln gelöst wird. Hat Shakespeare etwa mit Romeo und Julia das ideale Liebespaar zeichnen wollen, Giorgione mit der Dresdener Venus eine schöne Frau darstellen, Beethoven mit dem Schlußsatz der Neunten Symphonie den abstrakten Jubel ausdrücken? All diese vielmehr haben genau nur das gegeben und geben wollen, was in seiner individuellen Einzigkeit dasteht und wenn es etwa nicht ganz geworden wäre, was der Schöpfer wollte, so ist die unerfüllte Forderung nicht eine allgemeine, sondern die größere Vollkommenheit, Eigenheit, Vertiefung gerade dieser individuellen unvertretbaren Gestaltung. Nur eine nachträgliche Reflexion, viel mehr literarischen als künstlerischen Wesens, kann jene Allgemeinbegriffe darüber stellen und damit die Ursprünglichkeit und Selbstgenugsamkeit der künstlerischen Vision, ihr causa-sui-Sein, abschwächen; nur auf *deren* allmähliches Deutlichwerden, Sichgliedern, Durcharbeiten geht die innerlich schaffende Entwicklung, was ein ganz anderer Prozeß ist als der vom Allgemeinen zum Besonderen vorschreitende. Ja, deshalb eigentlich auch ein anderer als derjenige Weg von einem vorbestehenden Problem zur Lösung,

den der Gelehrte, der Techniker, der nach Zwecken handelnde Mensch geht. Nur die großen philosophischen Deutungen des Daseins sind sicher ihren Schöpfern als solche ungebrochene Anschauungen aufgestiegen, die dann erst, von der logischen Form ergriffen, in Frage und Antwort zerlegt wurden; hier liegt vielleicht der tiefste Unterschied des schöpferischen Denkers und Forschers von dem nur gelehrten Arbeiter.

Das Problem erwächst erst mit dem Kunstwerk selbst, für den Beschauer erst aus ihm, aus seiner unmittelbaren Anschauung heraus. So gehört das Kunstwerk zu jenem Typus seltener Darbietungen des Lebens, die für Befriedigung eines Bedürfnisses bestimmt sind, das sie selbst erst in dem Augenblick wecken, wo ihr Dasein es befriedigt. Die Wirklichkeit in uns und außer uns läßt uns ihren Drang, zur Kunst erlöst zu werden, erst zugleich mit irgendwelcher Vollbringung dieser Erlösung wissen. Ein ganz vollkommenes Seitenstück bietet vielleicht nur die Liebe und zwar merkwürdigerweise sowohl manchmal auf ihrer sinnlichsten wie auf ihrer vergeistigtsten Stufe. Wenn sie Erfüllung eines Sehnens ist, so fühlen wir dies erst in dem Momente der Erfüllung selbst — freilich nur in den erlesenen Fällen, mit denen sie zu den Dingen gehört, die man nicht ahnen kann, bevor man sie erlebt. Daß sie aber dennoch, wie das Kunstwerk, im Zeichen eines befriedigten Bedürfnisses, einer beantworteten Frage, einer erfüllten Forderung steht, das gibt beiden ihre Geschlossenheit, ihre Seligkeit an sich selbst. Alles, was einfaches Geschenk des Glücks ist, was nicht einen ideell vorbestehenden Rahmen ausfüllt, ist in die Vielheit des Geschehenden, bedingt und bedingend, verwebt. Erst wo Bedürfnis und Forderung die Gabe umschwebt und wo jene a u s d i e s e r s e l b s t uns zuwachsen, wo aus ihrer Wirklichkeit ihre Notwendigkeit kommt, schließt sie den Kreis in sich selbst, unbedürftig der Verknüpfung mit einem Außerhalb, nur sie den Durst in demselben Akte erregend, in dem nur sie ihn stillt und stillen kann.

Dies ist, wie ich schon andeutete eine sehr eigenartige Tatsache. Vor uns steht ein Gebilde, wie »vom Himmel gefallen«, die Absicht seines Schöpfers ist uns nicht mitgeteilt, wir bringen auch keine Idee oder Forderung mit, die sich gerade auf dieses bestimmte Werk bezöge und vor der es sich als befriedigendes oder ungenügendes zeigte. Vielmehr, vor dieser einfachen Wirklichkeit des Werkes, die uns nur sich selbst bietet und jedes Kriterium von außerhalb her ablehnt — und aus ihr allein entsteigt uns ein Anspruch daran, ein idealer Maßstab, der uns das Werk für gelungen oder mißlungen erklären läßt! Keine vorher gekannten, anerkannten Werte dürfen

15*

prinzipiell dies bestimmen. An ganz Einzelnem mögen wir »Fehler« gegen allgemeine Regeln nachweisen — aber keineswegs müssen solche die Größe des Werkes als ganzen vernichten, von der sie vielmehr umgriffen und gleichsam aufgelöst werden können. Wie oft doch wirkte auf uns ein Kunstwerk überzeugend und beglückend, das selbst allen zentralen, sonst gültigen Normen, aller bisher unausweichlichen Gesetzlichkeit aufs krasseste widersprach! Gewiß ist dieses ideale, maßgebende Gebilde, von der Realität des Kunstwerks mit der Realität des aufnehmenden Geistes gezeugt, keine bestimmt gezeichnete, neben das Werk zu stellende, normierende Anschauung. Wir können und dürfen, wenn es uns unbefriedigt läßt, gar nicht sagen, wie positiv anders es nun hätte sein sollen; nur im Negationsgefühl, daß es *so* jedenfalls *nicht* recht ist, offenbart sich die wirksame Anwesenheit eines solchen Kriteriums. Viel entschiedener aber in dem Falle des vollen Genügens, des vollen Beseligtseins durch ein Kunstwerk. Hier empfinden wir, daß die Schuld an eine Idee voll bezahlt ist, ein *Versprechen* ganz eingelöst, das *Gesetz* erfüllt. Und dennoch muß dieses Ideal, Versprechen, Gesetz etwas anderes sein, als die Tatsächlichkeit des dastehenden Werkes selbst, die jetzt mit ihm freilich übereinstimmt, aber doch auch von ihm abweichen *könnte*, da sonst die Uebereinstimmung uns nicht beglückte, ja Voraussetzung und Material für jene überhaupt fehlte! Allerunterwertigste Werke freilich entfalten nicht einmal ein solches ideales Kriterium ihrer selbst und die Sprache bezeichnet sie deshalb zutreffend als »unter der Kritik« stehend. Hier offenbart sich die Schwierigkeit des allzu leicht Hingesagten, daß ein Gebilde »sich selbst Gesetz« wäre; nur aus letzten Entscheidungen heraus kann sie gelöst werden.

Ich glaube den Weg dahin von der praktisch-ethischen Grundfrage her zu finden. Fast alle Morallehren, zuhöchst die Kantische, stellen ein allgemeines Gesetz auf, das der Einzelne als Bedingung seines sittlichen Wertes und unabhängig von seiner besonderen Individualität zu erfüllen hätte. Das Motiv ist dabei, daß die Individualität als eine gegebene Wirklichkeit erscheint, aus der das Sollen, eine ideale, nach Wirklichkeit oder Nicht-Wirklichkeit nicht fragende Forderung, unmöglich stammen könne; indem sie über dem Wirklichen als dessen Norm stünde, müsse sie deshalb ein Ueberindividuelles, ein Allgemeines sein. Damit aber wird jenes fragliche Tun der Verflechtung, Kontinuität, Strömung des ganzen organischen Lebenszusammenhanges, der nur ein individueller sein kann, enthoben. Nur die isolierten *Inhalte* des Tuns lassen sich durch allgemeine Begriffe, gegen das Individuum gleichgültige

Gesetze erfassen. Nur ihrem abstrakten Begriffe nach ordnet sich die Tat einem allgemeinen Gesetze unter, aber als Welle einer einheitlichen fließenden Lebensganzheit kann sie ihr Gesolltwerden, ihre sittliche Bedeutung nicht daraus ziehen. Soll etwas meine Pflicht sein, so ist es eben meine Pflicht; ihre Inhalte mögen noch so selbstlose oder religiöse, vernunftmäßige oder soziale sein, — nur wenn mein individuelles Leben sie als sein Sollen, als das was ihm als ganzem obliegt, aus sich entwickelt, können sie als sittlicher Anspruch von letzter Innerlichkeit gelten. Damit das aber möglich sei, muß jene verhängnisvolle Verbindung zerschnitten werden, an der die Moralphilosophie und vielfach, vielleicht davon abhängig, die Kunstphilosophie unbefangen und, wie mir scheint, nicht gerade auf Grund besonderer Blickschärfe festhält: daß alle Forderung, auf Verwirklichung von Werten gerichtet, sich oberhalb alles Individuellen, in die Allgemeinheit eines Gesetzes zu stellen habe, da die Individualität eine bloße Tatsache sei, von der man sozusagen abwarten müsse, was sie darbiete. Dies aber scheint mir ein Grundirrtum. Vielmehr, über jeder besonderen menschlichen Existenz oder in ihr steht, wie mit unsichtbaren Linien vorgezeichnet, ein Ideal ihrer, ein So-Sein-Sollen. Die Norm, deren Befolgung ihr sittlichen Rang erwirbt und, auch unbefolgt, allein erwerben würde, ist mit ihrer Beschaffenheit genau so gegeben, wie ihr tatsächliches Leben gegeben ist. Nur die einheitliche individuelle Ganzheit meines Lebens kann bestimmen, wie ich mich zu verhalten habe. Das Entscheidende ist hier, daß der Mensch wie er ist, zugleich das Gesetz enthält, wie er sein soll, daß sein Leben allenthalben von einem idealen und fordernden Bilde seiner selbst begleitet wird, das aus seinem individuellen Wesen genau so entspringt, genau so dadurch bestimmt wird, wie die vielleicht davon ganz abweichende Wirklichkeit dieses Lebens. Jede tiefere Moral beurteilt nur und immer den ganzen Menschen insoweit er die Tat vollbracht hat, nicht die Tat als allgemeinen Begriff, insofern sie von diesem, im übrigen gleichgültigen Menschen vollbracht ist. Wenn wir einen Menschen ansehen, so wissen wir nicht nur wie er ist, sondern zugleich wie er seinem Wesensgesetz nach sein sollte — freilich dunkel, fragmentarisch, irrend genug, aber irgendwie sehen wir es und sind sicher, daß ein göttliches Auge seine Individualität in beiden Formen lückenlos erblicken würde. Darum, daß die sittliche Gesetzmäßigkeit für uns ein individuelles Gesetz bedeutet, steht sie nicht weniger streng und souverän, als ein allgemeines und äußeres Gesetz es könnte, über der Wirklichkeit des individuellen Subjekts, deren Werte und Mängel sich an jenem messen.

Hierin sehe ich eine geistige Form von der ungeheuersten Bedeutung für das gegebene und das zu gestaltende Bild der Menschen und der menschlichen Dinge. Ueber der Wirklichkeit des Menschen, seines Tuns, seines Werkes, schwebt, wie aus der gleichen Wurzel in überragendere Höhe getrieben, das Bild dessen, was all dieses sein soll; ein Gesetz, durch Befolgtheit oder Nicht-Befolgtheit nicht in seiner Verbindlichkeit betroffen, wird der tatsächlichen Erscheinung nicht nur von außen, einem wie idealen und vergeistigten Außen auch immer, auferlegt, sondern ersteht als eine Funktion ihres gelebten Lebens selbst. Sehen wir nun, daß das Kunstwerk, jede Normierung durch eine vorbestehende dogmatische Regel ablehnend, seine Freiheit gegen jede Forderung außerhalb seines eigenen Wollens behauptend, sich dennoch einer idealen Notwendigkeit gegenübersieht: so zu sein und so nicht zu sein — so hat die ethische Analogie dieses Rätsel vielleicht nicht gelöst, aber doch als einem durchgehenden Typus unseres geistigen Verhaltens zugehörig erkannt, der in seiner Tiefe überhaupt nicht durchleuchtet, sondern nur als eine letzte Tatsache anerkannt werden kann. Diese Beurteilung vollzieht der Beschauer nicht etwa als subjektives Gefallen oder Mißfallen; obgleich mit diesem oft gemischt, hat sie doch den ganz anderen Ton: von einer objektiven Norm, einem als Gesetz wirkenden Ideal der Sache selbst her, so schwankend, unbewußt, unbeweisbar sie auch sein mag. Wie dies der Gegensatz zwischen aller politisch-juristischen Gesetzgebung und der sittlichen ist: daß jene etwas Allgemeines und Aeußerliches von den Menschen fordert, diese aber — ihn selbst, wie er als der gesollte, ideelle, über seine Wirklichkeit, und nur über *seine*, hinauswächst, so scheidet dies auch alle im weitesten Sinne technischen Ansprüche an das Kunstwerk von den nur rein künstlerischen: wo immer eine Normierung, die ihren Ursprung und ihre Legitimation außerhalb eben dieses Kunstwerks hat, daran herangebracht wird, ist sie schließlich technischer Natur oder überhaupt außerkünstlerischer: literarischer, ethischer, religiöser Art; das wirklich nur künstlerische Kriterium ist ein *individuelles Gesetz*, das aus der Kunstleistung selbst aufsteigt und als ausschließlich ihr eigene ideale Notwendigkeit sie zu beurteilen dient. Der Anspruch der Kunst als solcher: nur aus sich selbst, als Kunst, nicht von einem Außerhalb her, verstanden und beurteilt zu werden, kanalisiert sich hier auf das einzelne Kunstwerk hin.

In dieser Notwendigkeit aber liegt ein weiteres Problem verborgen. Welchen Sinn kann es eigentlich haben, daß nach einem künstlerischen Gesetz ein Werk »anders« hätte sein sollen, als es

tatsächlich ist, daß es eine andere Notwendigkeit als die seiner Wirklichkeit hat? Der Sprachgebrauch führt uns allzuleicht darüber hinweg, daß ein verändertes Gebilde ja gar nicht als »dasselbe«, das nur »anders geworden« wäre, dasteht, sondern ein anderes. Schneide ich von einem Dreieck eine Spitze durch eine Gerade ab, so sehe ich ein Viereck, aber nicht ein Dreieck, das verändert wäre, färbe ich einen weißen Gegenstand schwarz, so ist nicht ein veränderter weißer, sondern ein schwarzer Gegenstand da — die Substanz aber, die unter diesem Farbwechsel beharrt, ist überhaupt nicht geändert, sondern einfach identisch geblieben. Dies gilt für alles Unorganische. Seine Phasen sind entweder schlechthin gleich oder schlechthin nicht gleich, und wo es aus mehreren Elementen besteht, bedeutet Veränderung nicht, daß ein Kern zwar beharrt, aber doch »sich« geändert hätte, sondern die volle Identität gewisser Elemente und die volle Ungleichheit anderer. Nur die organischen Wesen verhalten sich nicht so. Das Lebendige ist das Gebilde, das »anders« sein könnte und in dem doch »derselbe« Träger, dasselbe Ich lebt. Darum ist es — von dem letzten ethisch-metaphysischen Kriterium her, jenseits des praktischen Phänomens — ganz sinnlos, von der einzelnen, ihrem Inhalt nach für sich betrachteten Tat, sittlich zu verlangen, daß sie »anders« hätte geschehen sollen; dann wäre es eben eine andere und nicht dieselbe, die doch anders wäre. Nur wenn wir sie nicht mehr als isolierte und deshalb dem mechanischen Gesichtspunkt unterstehende ansehen, vielmehr als Pulsschlag der einheitlichen kontinuierlichen Lebensströmung, kann man so sprechen. Denn dann hieße es, daß der ganze Mensch ein anderer sein sollte — und das kann er und eben nur *er*, ohne seine Identität mit sich selbst zu verlieren, und dann wäre freilich nicht die eine, sondern die andere Tat vollbracht worden, und da in beiden der ganze Mensch lebt, wäre nun der Ausdruck, die Tat hätte anders sein sollen, gerechtfertigt. Und wiederum ist es die Analogie mit diesem Wesen des Lebendigen, die uns die Schwierigkeit dem Kunstwerk gegenüber, daß es gemäß seinem idealen Gesetz »anders« sein sollte, auflösen hilft. Dem ganz schlechten leblosen Kunstwerk gegenüber fordern wir das nicht. Wir verwerfen es ganz und gar, ihm ist durch Aenderung nicht aufzuhelfen. Wo aber ein Werk, durch wieviele Mängel auch immer hindurch, von einem wirklichen Leben durchseelt ist, da entsteigt ihm, gerade wie der Gegebenheit eines Menschen selbst, jenes eigentümliche ideale Gebilde, aus dem Unbewußten heraus wirksam: das Gesetz eben dieses individuellen Werkes, das uns von diesem, sobald es ein vollendetes ist, sagen läßt, es hätte seine Idee voll realisiert; und in andern Fällen, es sei nicht ganz das, was es zu werden bestimmt sei. Hier

besteht dieser Begriff des Anders-Seins, Anders-Gewünscht-Werdens zurechte, als die nur an organischen Gebilden erlebbare Einheit von Gleichheit und Ungleichheit; denn mit jener Idee des Werkes beharrt in ihm ein Identisches und doch Variables; dieses Gleichnis des Lebendigen hebt den Widerspruch auf, daß etwas ein anderes sei und sein soll und doch dasselbe ist. Die geheimnisvolle Fähigkeit des Organismus, in der Veränderung zu beharren, überträgt sich auf das Werk des Menschen und am vollkommensten auf das Kunstwerk, weil dies seine Lebendigkeit am vollkommensten in sich aufnimmt, und gibt diesem Recht und Pflicht, die ideale Gesetzmäßigkeit über sich zu entfalten und sich ihrer Norm unterzuordnen.

Wie nun verhält sich diese Gesetzmäßigkeit zu der anderen, die dem Kunstwerk als Wirklichkeit aus den Zusammenhängen der wirklichen Welt, durch Naturgesetze geleitet, zukommt? Das so Notwendige bezeichneten frühere Jahrhunderte als das Zufällige. Denn seine Notwendigkeit heißt: Abhängig-sein von einer gegebenen Bedingung, an die es nach einem bestimmten Gesetz von Ursache und Wirkung geknüpft ist. Wo diese Bedingung nicht gegeben ist, tritt auch ihr Erfolg nicht ein, dieser ist also nicht unbedingt notwendig, nicht aus sich selbst, sondern aus etwas anderem, das da sein oder nicht da sein kann; im Letzten also ist er zufällig. Dies ist die natürliche, nur relative Notwendigkeit jedes Stückes Wirklichkeit, auch des Kunstwerks — aber eben doch nur insoweit es als Naturgegebenheit, in der räumlichen und dynamischen Verflechtung alles Daseins, angesehen wird. Sein Wesenssinn als Kunstwerk wird davon nicht angerührt; denn dieser, als bloßer Anschauungsinhalt, ist ein geistiges Gebilde, ist dasjenige an dem Stück Marmor oder der farbigen Leinwand, was im Gedächtnis der Menschen weiterbestehen kann, auch wenn seine physische Wirklichkeit längst zerstört ist (es kann vergessen werden, aber nicht vernichtet) — damit beweisend, daß auch, solange diese Wirklichkeit besteht, eben das untastbar, aber auch unantastbar Geistige an ihm das Kunstwerk als solches ausmacht, nicht aber das, was entstehen und vergehen kann. Nur über diesem letzteren aber steht das Naturgesetz, von dem das Kunstwerk also nicht berührt wird. Nun hat man aber in den Zeiten der theologischen Spekulation über jene kausale Notwendigkeit hinaus, die also im Grunde eine zufällige ist, eine andere, eine absolute Art des Notwendigseins gesucht, da mindestens dem göttlichen Wesen eine solche zukomme. Und man fand sie in der Formulierung: die Existenz Gottes sei deshalb notwendig, weil seine Nicht-Existenz einen Widerspruch gegen seinen eigenen Begriff bedeuten würde; man könne ihn nur als das allervoll-

kommenste, gleichsam alles Dasein in sich bergende Wesen denken. Nun aber sei ein existierendes Wesen doch vollkommener, enthalte mehr Realität in sich, als ein nicht existierendes. Gott müsse also aus logischer, begrifflicher Notwendigkeit heraus existieren, wie man etwa einen Gegenstand, den man als einen körperlichen denke, nicht als unräumlich vorstellen könne, ohne einen unausdenkbaren Widerspruch zu begehen. Lassen wir nun die Triftigkeit dieses »Beweises für die Existenz Gottes« dahingestellt, so zeichnet er jedenfalls die Form vor, in der sich eine nicht kausale Notwendigkeit auch des Kunstwerks darstellt. Seine Existenz freilich ist nur so relativ notwendig, wie die aller physischen Dinge unter Naturgesetzen, aber sein So-Sein ist nach seiner aus ihm selbst herausfühlbaren Idee, seinem Problem, seiner Norm, wie wir sahen, notwendig, nicht äußerlich, auf etwas anderes hin, wie alles kausal bestimmte Physische, sondern von innen her, durch sich selbst. Es liegt in seinem eigenen Begriff, daß es — seine Vollendung vorausgesetzt — gerade so sein muß, — wie es in jenem Begriff Gottes liegt, daß er existieren muß. Und dies Gefühl, daß es nur von sich selbst, nur von seinem selbstgestellten Problem abhängig ist, oder: daß aus ihm selbst das Problem hervorleuchtet, infolgedessen es, wenn es einmal da ist, eben nur so, eben nur diese Lösung sein soll oder kann — das erfassen wir als seine Notwendigkeit, d. h. als seine Unabhängigkeit von allem, was nicht es selbst ist.

Alles dies gilt ersichtlich nur in dem Maße, in dem es sein Problem, das für uns aus ihm selbst aufsteigt und sich gewissermaßen vor das Werk selbst stellt, auch wirklich gelöst hat. Sobald das angedeutete Verhältnis eintritt: daß zwar sein Problem aus ihm fühlbar, dieses aber nicht nach allen Seiten hin mit ihm gelöst ist, Problem und Werk also irgendwie auseinanderfallen — so fehlt die volle Notwendigkeit, und es ist, nach diesen inadäquaten Seiten hin, zufällig. Denn nun sind diese Seiten nicht aus ihm selbst, wie es in der Form des Problems vorbesteht, sondern aus irgendwelchen anderen Wurzeln oder Motiven erwachsen. Als Realitäten oder psychologisch bleiben sie naturgesetzlich notwendig, künstlerisch sind sie es nicht mehr, weil das Kunstwerk, insoweit sie an ihm bestehen, nicht causa sui ist. —

Angesichts der Möglichkeit, daß dem Problem oder der Idee des Kunstwerks seine verschiedenen Teile oder Seiten in verschiedenem, oft ganz entgegengesetztem Maße entsprechen, müssen wir uns jene als eine Einheit denken, der das wirkliche Kunstwerk mit einer Vielheit von Faktoren gegenübersteht. Diese Vielheit seiner Wirklichkeit von Farben, Tönen, Worten, Formen muß also für sich in einer bestimmten Weise organisiert sein, um jene Einheit

zum Ausdruck zu bringen, d. h. also, um die Notwendigkeit, wie sie ideellerweise aus dem Verhältnis der Elemente quillt, auch anschaulich, unmittelbar fühlbar zu machen. An der Mannigfaltigkeit der Teile, in die das Kunstwerk ausgedehnt ist, realisiert sich die Notwendigkeit als Gesetzmäßigkeit, die einer dem andern auferlegt. Wir empfinden, daß, wenn der eine Teil einmal in seiner bestimmten Weise gesetzt ist, der andere gleichfalls nur in einer bestimmten Weise und keiner andern dastehn dürfte. Dazu bedarf es eben gewisser, diese Relation normierender Gesetze, etwa: Gleichheit und Symmetrie der Teile, Entgegengesetztheit und gegenseitige Ergänzung, durchgängiger Rhythmus, Spannung und Lösung, Steigerung und Senkung, Einheit des Größenmaßes, Beharren oder angemessener Wechsel der Stimmung — kurz alle möglichen psychologischen und sachlichen Verbindungsnormen, die an die eine Teilgestaltung die Erwartung einer anderen knüpfen, werden hier wirksam werden. Es gehört dazu freilich der irgendwie gewonnene oder antizipierte Eindruck des Ganzen; ist dieser aber einmal da, so können wir das Verhältnis irgend eines zuerst ins Auge gefaßten Teiles zu einem anderen nur so ausdrücken, daß dieser zweite notwendig so und so ist, weil der erste tatsächlich so und so ist. Nun aber ist es das Wesen des Kunstwerks, daß dies ein wechselseitiges Verhältnis ist, d. h. daß das vorher abgeleitete Notwendige, jetzt als das primäre angeschaut wird, welches seinerseits das vorher nur Tatsächliche zum Notwendigen macht. Dies gilt nicht nur für die Künste der Anschauung. Auch das zweite Reimwort fordert das erste, wie das erste das zweite forderte, die späteren Töne der Melodie die früheren genau so wie umgekehrt. Da nun jedes beliebige Element des Kunstwerks als das erste, und ebenso jedes als das zweite, von jenem gesetzmäßig geforderte, angesehen werden kann, so hat dadurch das Ganze den Charakter der Notwendigkeit. Dies ist, was man den inneren Rahmen des Kunstwerks nennen könnte. Es ist die andere mögliche Form von Notwendigkeit, die dem Werke durch kein äußeres Gesetz, sondern ausschließlich aus ihm selber heraus auferlegt ist. Aus der Verschlingung beider erwächst uns dem großen Kunstwerk gegenüber das Gefühl, der Zufälligkeit des Lebens entronnen und in einem Reiche der Gesetzmäßigkeit zu sein — in einem, das zugleich das Reich der Freiheit ist. Denn wenn, wie ich zuerst sagte, es uns nicht gegeben ist, gleichsam im leeren Raum festen Fuß zu fassen, sondern unsere Realität durch jene ideelle Notwendigkeit, die wir Gesetz nennen, ihre Elemente verklammern und ihrer rastlosen Flutung die Sicherheit, daß es so richtig ist, gewinnen muß — so wird diese

Notwendigkeit zur Freiheit, wenn das Gesetz über uns und das Gesetz in uns nicht ein fremd Hergekommenes ist, sondern der Sinn, den es diesem Dasein gibt, schon von vornherein in diesem Dasein lebt — als wären das Problem unserer Existenz und seine mehr oder weniger vollkommene Lösung doch nur von zwei verschiedenen Distanzen her aufgenommene Bilder eines und desselben Inhalts. Und an diesem höchst erreichten Punkte darf man den Gedanken wagen, daß unsere Wirklichkeit und unser Gesetz — in dessen beiden Formen: des Ideals und der notwendigen Wechselwirkung unserer Elemente — nur zwei verschiedene Ausdrücke, ein zweifaches Sich-Ausleben einer tieferen Einheit sind, die wir unser W e s e n nennen mögen; als wären dies die beiden Gestalten, in denen ein Tiefstes, unmittelbar nicht Auszusagendes uns bewußt wird, nicht getroffen von der Spaltung in das, was wir sind und das, was wir sein sollen, in die gegebene Summe unserer Lebenselemente und die Einheit, zu der das Gesetz ihrer Wechselwirkung sie verwebt. Vielleicht ist das Erschütterndste am Kunstwerk, daß wir an ihm ein Symbol dieses letzten Geheimnisses unser selbst besitzen: ein objektives Gebilde, dessen Wirklichkeit Idee und Gesetz, — dessen Idee und Gesetz Wirklichkeit ist, und, weil es vom Menschen selbst geschaffen ist, ein Pfand dafür, daß jenes beides, Spaltung zugleich und Sicherung gegen die Spaltung, ein Auseinanderzweigen aus unserer wortlosen Wesenstiefe ist.

Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“[1].

Von

Paul Natorp (Marburg).

Eine Auseinandersetzung mit Husserls Standpunkt der »Phänomenologie« ist für jeden in den Grundfragen der Philosophie Vorwärtsstrebenden eine Notwendigkeit; sie ist es doppelt für den, der sich in einer Reihe fundamentaler Voraussetzungen von Anfang an mit ihm auf gleicher Linie findet. Darum mußte schon das erste Buch meiner »Allgemeinen Psychologie« (1912) in der kritischen Uebersicht über nächstverwandte grundsätzliche Aufstellungen anderer inbetreff der dort behandelten Prinzipienfragen der Psychologie eine eigene Erörterung E. Husserl widmen (das. S. 280—290). Dabei konnte, außer den »Logischen Untersuchungen«, auch schon die Programmabhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft« (Logos I, S. 289 ff.) berücksichtigt werden. Nachdem nun aber in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« (»Jahrbuch f. Philos. u. phänomenol. Forschung«, Bd. I, auch sep., Halle, M. Niemeyer, 1913) eine neue, grundlegende Darstellung der Prinzipien der Phänomenologie vorliegt, muß es mir naheliegen, die dort geäußerte Kritik auch an dieser neuen Darlegung zu erproben und mit Rücksicht auf sie zu ergänzen. Die Frage lautet für mich: Wie verhält sich Husserls Phänomenologie zu meiner Allgemeinen Psychologie — seine Methode der »phänomenologischen Reduktion« zu meiner Methode der »Rekonstruktion«? Welche letzten Voraussetzungen sind uns beiden gemein, und wieweit gelangen wir von den gleichen Voraussetzungen auch zu gleichen Konsequenzen, welches dagegen ist der Punkt, wo unsere Wege sich scheiden? Un-

1) Diese Kritik ist bereits vor fünf Jahren in der Zeitschrift »Die Geisteswissenschaften« (I, S. 420 und 448) erschienen, aber, da diese Zeitschrift bald darauf einging, offenbar von den meisten übersehen worden. Sie erscheint deshalb hier von neuem.

sere Kritik betrifft zunächst den ersten Abschnitt der Husserlschen Abhandlung: »Wesen und Wesenserkenntnis«, an dem gerade neben der klaren Uebereinstimmung unserer letzten Absicht die fundamentale Differenz zwischen unserer grundsätzlichen Stellung besonders deutlich zutage tritt.

Die »Phänomenologie« fordert eine völlig neue »Einstellung« des Denkens. Diese beruht auf einer doppelten »Reduktion«: 1. vom singulären, individuell erfahrenen, räumlich-zeitlich bestimmten Faktum zum notwendig-allgemeinen Eidos (»Wesen«, auch »Essenz«); in alter Terminologie: zum A-priori, rein im objektiven Sinne des logisch Früheren, der Voraussetzung, des Prinzips; 2. vom »Realen«, d. h. in die Weltkonstruktion auf einzig bestimmte Art Eingefügten, zum Irrealen, eigentlich Vor- und Ueberrealen: zum reinen Bewußtsein.

Diese beiden Grundmerkmale des reinen »Phänomens« treffen genau zu auf das reine Bewußtsein oder das letzte Subjektive, welches die »Allgemeine Psychologie« sucht: es liegt diesseits aller Objektivierung, sei es zum Naturwirklichen oder zu irgendeinem in der Wirklichkeit sich darstellenden, praktischen oder künstlerischen oder sonstigen Gegenstande; und es streift — was nur die letzte Konsequenz eben dieser Forderung ist — auch den Charakter des bloß Faktischen gänzlich ab. Ich hatte das letztere früher weniger klar gesehen, obgleich die entscheidende Prämisse dazu: die Ausschließung der Zeitbestimmtheit vom reinen Bewußtsein, schon in der »Einleitung in die Psychologie« (1888) ausgesprochen war; in der »Allgemeinen Psychologie« jedenfalls ist diese letzte Konsequenz ausdrücklich gezogen (z. B. S. 29, 32, 58 f., 228 f., bes. aber Kap. X, §§ 10—15, S. 250 ff.). Die doppelte Aufgabe, die ich der Allgemeinen Psychologie stelle, ist die 1. einer allgemeinen (in Husserls Sprache: eidetischen) Beschreibung des Bewußtseinsbestandes, seiner Art nach, was ich auch »Phänomenologie« des Bewußtseins nenne; 2. die einer »Distinktion der Erlebniseinheiten«, welche gegenüber der »ontischen« die »genetische« Seite der reinen Bewußtseinslehre vertritt, aber nicht die Genesis in einer schon vorausgesetzten Zeit betrifft, sondern die Zeitform des Erlebens selbst und damit alle Möglichkeiten zeitlicher Disposition von Erlebnissen, als Diskretion, von der ursprünglichen Kontinuität des Bewußtseins aus erst begründen soll. Sie führt damit erst hinüber zur Psychologie als reiner Tatsachenwissenschaft, zu der sie die allgemeine Prinzipienlehre, die Kategorienlehre darstellt; welche selbst dagegen nicht mehr Philosophie ist, sondern

ganz in die Reihe der empirischen Wissenschaften zurücktritt. Eine dem sehr ähnliche Stellung nimmt aber auch Husserls Phänomenologie zur Psychologie als reiner Tatsachenforschung ein (S. 2, 5, 34 u. ö.). Nur in kurzer Andeutung (§ 62, Anm.) wird geredet von einer »phänomenologischen Tatsachenwissenschaft«, welche, wenigstens einem Hauptteil nach, die durch die eidetische Phänomenologie ermöglichte »phänomenologische Umwendung der gewöhnlichen Tatsachenwissenschaften« sein soll. An einer anderen Stelle (S. 103) wird von einer eigentümlichen Realisierung des an sich überrealen, vorrealen, absoluten Bewußtseins gesprochen, durch die es erst zum menschlichen, tierischen usw. wird, nämlich kraft der Erfahrungsbeziehung zum organischen Körper. Damit entsteht erst die eigentümlich »psychologische« Einstellung. Jedenfalls stehen sich hier unsere Auffassungen sachlich sehr nahe; es bleibt fast nur der terminologische Unterschied, daß ich gerade die reine Bewußtseinslehre »Psychologie« — aber allgemeine, reine Psychologie nenne, weil doch nur sie den Logos der Psyche gibt, während die andere, die Psyche in Physis gleichsam übersetzende Betrachtungsweise vielmehr Psycho-physik heißen sollte; Husserl dagegen nach dem Herkommen unter »Psychologie« nur diese naturalistische versteht, für die reine Bewußtseinslehre die unterscheidende Benennung »Phänomenologie« einführt.

Stimmen wir somit jedenfalls in der Forderung einer grundlegenden reinen Bewußtseinslehre überein, so kommt es weiter auf den genauen Sinn dieser Reinheit an. In schroffer Antithese stehen sich bei Husserl gegenüber: die Tatsachen und die Wesen. »Aus Tatsachen folgen immer nur Tatsachen« (S. 18). Auch allgemeine Tatsachenurteile (Kausalsätze) sind als solche nicht Wesensurteile (§ 2 u. 6). Doch schließt jede Tatsachenerkenntnis Wesenserkenntnis ein, ist von ihr abhängig, hat sie logisch zur Voraussetzung (§ 2 u. 8); was dagegen umgekehrt keineswegs gilt (§ 7). Setzung im Wesen kann zwar in Erfahrung oder Phantasie (§ 4) sich exemplifizieren, aber impliziert an sich nichts von Setzung in individuellem Dasein, enthält keinerlei Behauptung über Tatsachen (§ 4); dagegen gilt sie notwendig (wesensnotwendig) für die Tatsachen, auf die sie Anwendung leidet; wie Mathematik für Naturwissenschaft. Die Phänomenologie enthält daher die theoretischen Fundamente auch für alle Tatsachenwissenschaften, die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gegenstände überhaupt (§ 8 u. 9); sie nennt sich darum auch »transzendental«.

Das ist bis soweit nur grundsätzliche Klarstellung des Sinnes des A-priori. Darin ist Husserl überall sicher. Durchaus

triftig weist er den Empirismus zurück, der Prinzipien, welche selbst von tatsächlichen Feststellungen nicht abhängen, nicht anerkennen will und dabei doch fortwährend genötigt wird, auf Voraussetzungen zu fußen, die unmöglich durch Erfahrung zu begründen wären (§ 20 u. 25). Solche sucht man dann als Abstraktionsprodukte aus Erfahrungen zu deuten; wobei (für die Mathematik) auch Phantasieexperimente zu induktiven Beweisen herhalten müssen, die doch jeder Naturforscher in seinem Bereich als Beweisinstanz unbedingt zurückweisen würde. Aber mathematische Axiome z. B. enthalten nicht die leiseste Mitsetzung von Erfahrungstatsachen, könnten also durch solche auch nicht begründet werden (§ 25. Kant sagt von der reinen Denksetzung: sie abstrahiert, aber wird nicht abstrahiert vom Sinnlichen, Diss. 1770, § 6).

Ist somit Wesenserkenntnis nicht durch Erfahrung zu begründen, was ist die Grundlage ihrer Gewißheit?

Hierauf antwortet Husserl, streng nach Descartes, durch Intuition und Deduktion. Wesenserkenntnis wird begründet, erstens und hauptsächlich: durch Intuition; ein unmittelbares Sehen, Anschauen, »Sichtigsein« (§ 3), »Wesenserschauung«, ein »Erfassen« in unmittelbarer Einsicht. Dazu kommt als zweites: mittelbare Einsicht durch apodiktischen Beweis, nach dem Vorbild der Mathematik (§ 7). Alles, was die Phänomenologie aufstellt, tritt mit dem Anspruch auf, zuletzt in »Anschauung« direkt gegeben zu sein (§ 18), ohne jede hypothetische oder interpretierende Auslegung oder Hineindeutung. »Prinzip aller Prinzipien« ist, daß »jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis« (§ 24) oder, noch näher an Descartes anklingend (§ 78): daß »vollkommene Klarheit das Maß aller Wahrheit« ist. Der Empirismus hat ganz recht: Sehen entscheidet; aber es gibt nicht nur ein Sehen: das in der Erfahrung (§ 19, vgl. 24); die Phänomenologie substituiert dafür als das Allgemeinere: »Anschauung« überhaupt; sie fußt auf aller Art Anschauung. Jedes urteilende Einsehen fällt unter den Begriff »gebender Intuition«, ist Sache einer »Evidenz«, die nicht ein bloßes Gefühl, sondern eine Art des Sehens ist (§ 21). Es gibt ein reines Anschauen als eine »Gegebenheitsart, in der Wesen als Gegenstände originär gegeben sind ganz wie in der erfahrenden Anschauung individuelle Realitäten« (§ 21). Z. B. daß $a + 1 = 1 + a$, ist Gegebenheit eidetischer Intuition, aber nicht Ausdruck einer Erfahrungstatsache (§ 20). Versteht man unter dem »Positiven« das originär zu Erfas-

sende, so ist der Standpunkt der Phänomenologie der echte Positivismus (§ 20, S. 38).

Hier ist nun der erste Punkt, wo uns Bedenken aufsteigen; und nach dem außerordentlichen Gewicht, welches auf dieses »Prinzip aller Prinzipien« bei Husserl gelegt wird, mag es scheinen als ob hier eine Kluft in den allerfundamentalsten Voraussetzungen sich auftue, die unüberbrückbar sei.

Indessen fällt sogleich auf, daß doch nicht schlechthin von Gegeben sein, sondern von einem originär gebenden Akt oder Bewußtsein gesprochen wird (§ 23); von gebender Anschauung, Intuition usw. Ist das etwa nur eine unwillkürlich entschlüpfende Abwandlung des Ausdrucks, oder ist vielleicht die Einsicht erreicht, daß es kein Gegebenes im Sinne bloßer Rezeptivität gibt, daß vielmehr das »Geben« selbst einen ganz eigentlichen »Akt« — den Grundakt der Erkenntnis, den Akt des Setzens — bedeuten muß?

Der Ausdruck »Anschauung«, »Intuition« weist ja wie mit Fingern auf Plato zurück, der, wie nach ihm das ganze Heer der Rationalisten, von einer »Schau«, einem reinen Er schauen des rein »Seienden« spricht. Im »Eidos«, in der »Idee« liegt auch der Hinweis auf eine »Art Sehen«; so auch in unserm Wort »Einsicht«; daneben ist kaum minder geläufig (auch schon seit Plato) die andere sinnliche Analogie des Greifens, Ergreifens, Erfassens (man denke an Descartes's percipere, perceptio), so in »Begreifen«, »Begriff« (conceptus) usw. Ist das aber wirklich, zwar dem Objekte, aber nicht der Art nach verschieden vom sinnlichen Empfinden, sei es des Gesichts- oder Tastsinnes — d. h. von einem lediglich passiven Entgegennehmen? Oder wollte es vielmehr gerade im Gegensatz dazu einen reinen Akt charakter denkender Erkenntnis bedeuten?

Wenn offenbar das letztere: worin liegt gleichwohl die Analogie mit dem sinnlichen Sehen oder Greifen? Doch wohl darin, daß, was man sieht oder greift, jedenfalls ist. Was gesehen werden soll, muß da, muß vor Augen, was gegriffen, muß, wie unsere Sprache gut sagt, „vorhanden« sein.

Aber auch voraus da? Das ist es, worauf es hier ankommt. Es gibt eine ursprüngliche Erwerbung (sagt Kant) dessen, was zuvor noch gar nicht da war, also auch noch keiner Sache angehört hat. Ist das der Sinn des »gebenden« Aktes der »Wesenserkenntnis«, so ist ein solches »Geben« so wenig anstößig wie bei Kant jenes »Geben«, das er erklärt als:

in der Anschauung darstellen, und auf Erfahrung (wirkliche oder mögliche) beziehen (Kr. d. r. V.², S. 195).

Aber die Rede von *actio* und *passio* bedarf sehr der Klärung. Was ist denn schließlich der Anstoß, den man am »Gegebenen« nimmt? Warum hat Plato selbst, der so sinnlich lebendig, besonders in seinen mythischen Einkleidungen, die geistige »Schau« beschreibt, sich dabei doch keineswegs beruhigt, sondern fordert für seine »Ideen« eine streng logische Rechenschaft (ein *λόγον διδόναι*), nämlich den Nachweis ihrer Leistung als *ὑποθέσεις*, »Grundlegungen« zu standhaltenden Erkenntnissen — Wissenschaften? Oder warum verwahrt sich Kant mit solchem Nachdruck dawider, daß man irgendwelche Sätze »für unmittelbar gewiß ohne Rechtfertigung nnd Beweis ausgebe; denn, wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, daß man sie ohne Deduktion auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren . . . so wird unser Verstand jedem Wahne offenstehen . . .« (Kr.², S. 285 f.)? Wollte diese Forderung der »Rechtfertigung« (durch Beweis oder vielmehr »Deduktion«) etwa nur von der unmittelbaren »Intuition« auf die Vermittlung durch eine aristotelische »Apodeixis« verweisen, so hieße das nur, an die Stelle der Einzelschau eine Zusammenschau setzen — die doch auch wieder ein bloßes »Sehen« wäre. Es müßte dabei 1. auch jedes Einzelne »klar und deutlich« gesehen sein; denn, wie wäre sonst der Zusammenhang klar geschaut? Und es müßte 2. der Zusammenhang selbst, heiße er noch so sehr »logisch«, in einer — wiederum jeweils einzelnen — »Sicht« erfaßt werden; wie auch Descartes ausdrücklich lehrt: die Einzelschritte der vermittelnden Deduktion müßten selbst in unmittelbarer Intuition erfaßt werden, so daß Deduktion nur eine Kette von Intuitionen ist, deren Verkettung selbst Sache der Intuition ist, allenfalls einer Intuition zweiter Stufe.

Dennoch verbirgt die Forderung des Zusammenhanges der einzelnen Denksetzungen, sei es in der gleichsam sukzessiven Ordnung der logischen Ueber- und Unterordnung nach dem Verhältnis des Bedingenden und Bedingten oder in der simultanen der Wechselbedingtheit, das Moment, auf das es entscheidend ankommt: den Rückgang auf die ursprüngliche Kontinuität des Denkens, in der und durch die die in Abstraktion (und nur in Abstraktion) isolierbaren Einzelerkenntnisse allein Halt und Bestand gewinnen. Deswegen und eben in diesem Sinne ist alles Bestimmtsein, welches der allein zulässige Sinn des Gegebenseins ist, nur zu denken als

Ergebnis und Ausdruck eines Aktes des Bestimmens. Der »Akt« des Gebens darf — und kann — schließlich nichts anderes besagen als: die Begründung der erst isolierten Einzelsetzung des Denkens von der Kontinuität des Denkens aus und kraft ihrer.

In anderer Wendung: die Starrheit, der Punktcharakter der isoliert genommenen »Einsicht« muß aufgehoben, muß überwunden, in dieser Ueberwindung aber zugleich erklärt werden. Denken ist Bewegung, nicht Stillstellung; die Stillstände dürfen nur Durchgänge sein, gleichwie der Punkt nur im Zuge der Linie, nicht ihr voraus für sich und durch sich selbst »bestimmt« sein kann. Das will das διαλέγεσθαι, die Logik als Dialektik, der Verstand als discursus besagen: daß Denken Bewegung, daß nach dem Fieri zu fragen, und nur auf Grund des Fieri das Factum anzuerkennen ist.

Das ist der Anstoß an aller und jeder fertigen Gegebenheit, jedem *tout-fait*, heiße es nun apriori oder empirisch: die vermeinten »Fixsterne« des Denkens sind zu erkennen als »Wandelsterne einer höheren Ordnung«; die vermeinten Festpunkte des Denkens müssen aufgelöst, verflüssigt werden in die Kontinuität des Denkprozesses. So ist nichts, sondern wird nur etwas »gegeben«. Jede diskrete, im schlechten Sinn »rationale« Setzung muß zurückgehen in das Irrationale, d. h. Vor- und Ueberrationale einer logischen Kontinuität, welche stets aus dem Unendlichen ins Unendliche die endlichen Bestimmtheiten entwickelt. Auch $a + 1 = 1 + a$ gilt nicht ohne weiteres kraft unmittelbarer Evidenz; es gilt z. B. nicht, wenn a ein Cantorsches ω ist; die »kommutative« Addition wird so zum Spezialfall eines weiteren Begriffs von Addition; so die euklidische Geometrie, in aller ihrer Evidenz, zum Spezialfall in dem (nach Wellstein) achtfach unendlichen System der »möglichen« Geometrien. So darf keine »synthetische« Denksetzung je als absolut letzt gegeben angesehen werden, sondern stets nur »gegeben« im Prozeß des Denkens und durch ihn. Der Prozeß selbst ist das »Gebende« für die (stets nur relativ, nie absolut zu verstehenden) »Prinzipien«; nur so »gibt« es, »gibt sich« (wie andere Sprachen sagen) Gegebenes, selbst im Reinen, vollends im Empirischen. In Analogie zu Husserls Satz, daß sein Apriorismus der echte Positivismus sei, wäre zu sagen: dem echten Empirismus, dem kein Erfahrungssatz je schlechthin, als Letztes, Absolutes gelten darf, entspricht der echte Apriorismus, dem ebensowenig irgend ein Satz »a priori« als Letztes, Absolutes gilt. Das besagt uns die »Erzeugung« des Apriori, die mit Psychologismus nichts zu tun hat; und nur eben das darf der

»gebende« Akt bedeuten, wenn er etwas Haltbares bedeuten soll. Auch der »Intuitus«, die Ein- oder Innensicht, darf nur bedeuten wollen das Hineinsehen des erst, kraft willkürlicher Abgrenzung diskret Gesetzten in die ursprüngliche Kontinuität, aus der und in der es dem setzenden Denken erst entsteht; die Einbeziehung in die schließlich allbefassende Unendlichkeit der Wechselbeziehungen, in der allein die einzelne Denksetzung sich festgründen kann. Die Forderung des »Grundes« ist schließlich diese: die des Cohenschen »Ursprungs«; der zuletzt für keine Denktheorie zu umgehende Ausdruck der Ursprünglichkeit, In-sich-selbst-Gegründetheit des Denkens; »in sich selbst«, das heißt und kann nur heißen: im Prozeß. So allein gibt es eine wirklich independente Methode der Philosophie.

Geahnt war dies schon im Pythagoreismus, wenn er das Endliche sich bestimmen ließ aus dem Un-, d. i. Ueberendlichen, als dem Un-, d. i. Vorbestimmten. Sicher erreicht aber ist es in Platos tiefster Entdeckung: der der Kinesis der Eide. Dagegen war es das Verhängnis des Aristotelismus, das die Philosophie Jahrtausende lang zurückgehalten hat, daß er, bei scheinbar vollständiger Uebernahme des platonischen Rationalismus des »Beweisens«, gerade jene tiefste Einsicht Platos verfehlt, vielmehr, wo sie, mehr in den Konsequenzen als im Prinzip selbst, ihm bei Plato oder den Pythagoreern entgegentrat, sie in echt althellenischem Zurückscheuen vor den Unendlichkeiten bewußt verleugnet. Wurde in der Kosmologie und Mechanik der aristotelische Finitismus durch Kopernikus und Galilei endlich gesprengt, fand in der Infinitesimalmethode zuerst die Mathematik sichere Handhaben eines strengen, wissenschaftlichen Verfahrens mit dem Unendlichen, so ist die Logik dieser großen Wendung nur zögernd gefolgt. Leibniz hatte etwas davon erkannt, und in Kants Behauptung des »synthetischen« Charakters der echten Erkenntnis schlummerte dies als tiefstes Motiv; es in ganzer Strenge und Reinheit herauszuarbeiten sind wir jetzt erst am Werk.

Vielleicht, daß Husserl in der weiteren Durchführung seines Gedankens eben dieser Einsicht näherkommt, ja schon nähergekommen ist; vorerst aber, so wie die Sätze dastehen, scheint es, daß er zwar bis zum Eidos Platos vorgedrungen, aber auf der ersten Stufe des Platonismus, der der starren, unbeweglich »im Sein dastehenden« Eide stehen geblieben ist, den letzten Schritt Platos, der erst der größte und eigenste war: die Eide in Bewegung zu bringen, sie in die letzte Kontinuität des Denkprozesses zu verflüssigen, nicht mitgemacht hat.

Nur zu sehr scheint Husserl in vielem auf dem Boden des Aristotelismus stehen zu bleiben; so scheint namentlich der aristotelische Substanzbegriff mit dem rein analytisch begründeten Postulat des letzten, absolut individuellen »Diesda« mit Haut und Haar übernommen zu werden (§ 11). Dinge sind ihm vor Relationen, nicht Relationen (logisch) vor Dingen; was als die spezifische Differenz zwischen Plato und Aristoteles von der neueren Forschung aufgedeckt worden ist. So darf das alte System der Gattungen und Arten (§ 12) unangefochten wiederauftreten; wozu die ganz aristotelische Forderung der ἄμεσα, letzter »nicht frei variierbarer«, sondern starrer Prinzipien (§ 16), nur zu gut stimmt. Und so ist der Eidetik letzter Schluß eine »Klassifikation« der Wissenschaften, nach letzten, endgültig gegeneinander abgegrenzten »Seinsregionen« (§ 17), denen ebensoviele »regionale Ontologien« entsprechen; statt dessen wären logische Genealogien zu fordern.

So wäre freilich von einem Gegebensein ohne gebenden Prozeß und vor allem Prozeß des Denkens zu reden. Aber eben so ist es falsch. Käme Husserl darüber nicht hinaus, dann wäre der Vorwurf nicht grundlos (den er in anderer Hinsicht mit Grund abwehrt), daß er zur Scholastik zurückführe, d. h. gleich ihr die Schranke, über die Aristoteles nicht hinausgekommen, verewigen wolle.

Aber man kennt Husserl als rastlos Vorwärtsstrebenden. Und so wird man bei solchem ersten Urteil nicht Halt machen und damit über das Ganze schon entschieden haben wollen. Sondern man wird weiter zu prüfen haben, ob etwa in der Durchführung der Fehler sich, ganz oder zum Teil, korrigiert.

II.

Das reine Bewußtsein soll dargestellt werden in strenger Entgegensetzung zur erfahrbaren Wirklichkeit, aber zugleich doch im Ausgang von dieser. Daher ist es zunächst von Bedeutung, wie die Erfahrungswirklichkeit selbst gedacht wird. Es darf mit einem Worte geantwortet werden: wesentlich im kritischen Sinne. Die »Gegebenheit« verliert hier ganz den Charakter des Absolutgegebenen; aller Erfahrungsrealität kommt nur ein »sich abschattendes, nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und relatives Sein zu« (§ 49, S. 93). »Eine absolute Realität gilt genau soviel wie ein rundes Viereck« (§ 55, S. 106). Das wird in vielfacher Gedankenwendung eingehend gezeigt (bes. § 40, 41, 44, 49). Für die natürliche

Einstellung sind die Dinge in der Wahrnehmung schlechthin gegeben. Auch sind sie in bestimmtem Sinne in ihr »präsent«, nicht bloß, als im Abbild oder Zeichen, repräsentiert, symbolisiert (§ 43). Aber für die wissenschaftliche Einstellung ist dies »Gegebene« der Wahrnehmung gleichwohl nur »Erscheinung«, Anzeige auf eine ganz andere, bewußtseinsfremde, bewußtseins-transzendente Welt; diese ist »gegeben« nur als X, in fortschreitend genauerer Identifikation, nie aber erschöpfend, bestimmbar und zu bestimmen. Die »Transzendenz« des Gegenstandes bedeutet also nichts von Absolutheit, sondern nur den X-Charakter, gerade den des weiter und weiter, aber nie abschließend, also nur relativ Bestimmbaren. Sie bedeutet andererseits auch nicht ein Hinausreichen über die Welt für das Bewußtsein. Denn nichts anderes als die wahrgenommenen, überhaupt bewußten Vorgänge und Zusammenhänge selbst sind es, die durch Begriffe wie Kraft, Beschleunigung, Energie, Atom, Ion usw. bestimmt werden. Damit wird nicht eine unbekannte Welt von Dingrealitäten »an sich« erschlossen, die etwa hypothetisch den Erscheinungen substituiert würde zum Zweck ihrer kausalen Erklärung. Widersinnig denkt man sinnliche Erlebnisse mit physikalischen Dingen durch Kausalität verknüpft, die vielmehr nur im Zusammenhange der konstanten intentionalen Welt ihre Stelle hat. Die Transzendenz der physikalischen Dinge ist nur Transzendenz eines sich im Bewußtsein konstituierenden, an Bewußtsein gebundenen Seins (§ 52). Und es ist eine Hauptaufgabe der Phänomenologie, zu zeigen, wie die Realität sich dem Bewußtsein konstituiert, d. h. durch Funktionen »synthetischer Einheit« sich möglich macht (bes. § 86, S. 176): nicht durch »Abbildung« — das würde zwei sich gegenüberstehende Realitäten voraussetzen, da doch nur eine vorfindlich und möglich ist (§ 90, S. 186), sondern kraft »intentionaler« — das kann jetzt nicht mehr heißen: auf einen von draußen gegebenen Gegenstand, sondern auf Konstituierung einer Gegenständlichkeit überhaupt (im Bewußtsein und für es) gerichteter — Funktionen (§ 86, 90, 146, 117; das »Konstituieren« § 50, 52, 150, 153 u. o.). Der Gegenstand als X wird, ganz in Kants Sinn, verstanden als Ausdruck der stets erst darzustellenden, und zwar nie absolut, sondern in unendlichem Fortgang von Bestimmung zu Bestimmung darzustellenden Identität (§ 131; die »zur synthetischen Einheit kommenden« X, S. 273; vgl. § 41, S. 75). Grundsätzlich kann ein Dingreales in einer abgeschlossenen Erscheinung nur inadäquat dargestellt, kann die

Vernunftsetzung auf Grund der Erscheinung niemals endgültig, unüberwindlich sein (§ 138); adäquate Dinggegebenheit ist nur als »Idee« im Kantischen Sinne (der »Grenzenlosigkeit im Fortgang«, § 149) »vorgezeichnet, als ein (nur) in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens«; das Feld dieser Prozesse ist ein apriori bestimmtes, aber allseitig unendliches Kontinuum von Erscheinungen, mit verschiedenen, aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit — eben zufolge seiner Unendlichkeit aber nie in abgeschlossener Einheit (der Bestimmung) zu »durchlaufen« (§ 143). Adäquat gegeben ist also niemals der Gegenstand, sondern nur die Idee einer solchen Gegenständlichkeit, und damit die apriorische Regel für die eben doch gesetzmäßig bestimmten Unendlichkeiten inadäquater Erfahrungen, in denen diese Idee sich stufenweise, in ihrer Unendlichkeit aber nie adäquat, realisiert (§ 144, vgl. 149, 150). In diesem Zusammenhang erfährt auch das Merkmal der Evidenz eine eingreifende Korrektur (§ 145): es bedeutet nicht irgendeinen Bewußtseinsindex, der, an ein Urteil angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt zuruft: Hier ist die Wahrheit! — nicht einen dem Akte irgendwie angehängten Inhalt, ein Beigefügtes welcher Art immer, sondern einen eigentümlichen Setzungsmodus. So auch § 49 (S. 93): die räumlich-zeitliche Welt ein bloß intentionales Sein, d. h. ein Sein, welches »das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von . . Erscheinungsmannigfaltigkeiten . . bestimmbar, darüber hinaus aber ein Nichts ist«. Daß dies alles nicht bloß von den naturwissenschaftlichen, sondern ebenso von axiologischen und praktischen, kurz von den Objektivierungen jeder Art gilt, wird wiederholt, wenn auch nur kurz, ausgeführt (§ 52 g. E. 147, 152, 153).

Im Unterschied nun aber von diesem, im klarsten Sinne bloß idealen Charakter der Erfahrungsrealität und aller Gegenständlichkeit überhaupt, sollen die reinen Phänomene absolut gegeben sein. Was bedeutet diese Absolutheit, und auf welchem Wege wird sie erreicht?

Erreicht wird sie, nach Husserl, durch Ausschaltung, Einklammerung des Realitätscharakters, eine Art Umwertung, eine »Epoche«, ein Unterlassen, Unterbinden, außer Aktion Setzen der These, des Urteils, durch welches Realität »gesetzt« wird; wobei das Eingeklammerte zwar »weiter noch da« ist, nur eben in Klammer gesetzt, d. h. so daß

von ihm »kein Gebrauch gemacht wird« (§ 31). Diese (dem Descartesschen »Zweifel« vergleichbare) Ausschaltung erstreckt sich auf die ganze »Welt«, eingerechnet uns selbst und alles cogitare, sofern es selbst in der Welt sich ereignend gedacht wird; dann bleibt, als »phänomenologisches Residuum« (S. 59 u. ö.), das Bewußtsein in sich selbst, in seinem Eigensein, das reine oder transzendentale Bewußtsein (§ 33). — Nicht die psychologische Reflexion auf das Ich und seine Erlebnisse ist es, was auf diese Weise erreicht wird; das wäre auch »transzendentes«, »intentional« bezogenes, gegenständlich, nur eben auf eine zweite Gegenständlichkeit gerichtetes Bewußtsein. Eine solche gibt es nicht; daher wird auch die Unterscheidung äußerer und innerer Wahrnehmung abgelehnt (§ 38; über den Unterschied phänomenologischer und psychologischer Einstellung vgl. ferner § 53, 85.) Sondern es handelt sich um eine, in demselben Erlebnisstrom verbleibende, immanent gerichtete Intention. Ein Akt kann sich auf einen anderen Akt richten, statt auf einen transzendenten Gegenstand. Es gibt eben nicht eine zweite Dinglichkeit (wie § 39 ff. ausführlich gezeigt wird), sondern nur, aller Transzendenz gegenüber, das Erleben selbst; dieses »erscheint« nicht wiederum, ist nicht, als Identisches in verschiedenen Erscheinungsweisen, durch »Abschattung« gegeben, sondern in sich selbst gegeben — obgleich eine Unvollständigkeit jeder Erfahrung vom Erleben schon hier zugegeben wird (§ 44), die aber eine ganz andere sei als die der Erfahrung des Transzendenten. Jede immanente Wahrnehmung verbürgt mit Notwendigkeit die Existenz ihres Gegenstandes. Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfaßt, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist (§ 46; unter Erinnerung an Descartes's Cogito — sum.) Das Vorschwebende mag Fiktion sein, das Vorschweben selbst, das fingierende Bewußtsein ist nicht fingiertes. Mein Bewußtsein ist mir originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern auch nach Existenz (ebenda). Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein. Dies wird als »Höhepunkt« der Betrachtung bezeichnet (S. 87). § 49: Es könnte sein, daß alle Weltauffassung sich durch Widerspruch vernichtete; das Sein des Bewußtseins würde davon nicht berührt. Das immanente Sein des Bewußtseins ist absolutes Sein im strengen Sinne, daß es »nulla re indiget ad existendum«, dagegen ist jede res auf Bewußtsein, und zwar aktuelles, an-

gewiesen; also zwischen beiden »ein Abgrund des Sinnes«. Das Sein des Bewußtseins ist ein »geschlossener Seinszusammenhang«, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann, der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhang darinnen sein, von keinem Ding Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann, dagegen dieses alles im Sinne der Intention enthält (S. 93). Somit bleibt, nach Ausschaltung der psychisch-physischen Allnatur, als phänomenologisches Residuum: das ganze Feld des absoluten Bewußtseins, zu erfassen durch Akte zweiter Stufe — Akte der Reflexion, deren Gegebenes das unendliche Feld der absoluten Erlebnisse ist: das Feld der Phänomenologie (§ 50).

Kaum braucht noch besonders hingewiesen zu werden auf die weitgehende Uebereinstimmung mit meiner Position, vor allem darin, daß nicht eine doppelte Gegenständlichkeit, der notwendig eine doppelte Erscheinungs- und Wahrnehmungsweise entspräche, angenommen, sondern nur der urspiüngliche, schlechthin unaufhebliche Gegensatz des immanenten Bewußtseins zu allem gegenständlich Gesetzten anerkannt wird; so daß alles Bewußtsein einerseits, als »intentionales«, auf den Gegenstand gerichtet ist, andererseits, eben darum, eine Zurückbeziehung, eine »Reflexion« jederzeit möglich sein muß, die von den Gegenständlichkeiten jeder Art und Stufe — und die Stufenfolge der Objektivierungen ist auch für Husserl unendlich — auf das »reine«, d. i. schlechthin vorgegenständliche Bewußtsein den Weg zurück sucht. Auch darin stimmen wir überein, daß die Akte der Reflexion »Akte zweiter Stufe« sind, gerichtet auf alle die (primären) Akte, in denen die Setzung des Gegenstands sich vollzieht.

Dagegen scheint zwischen uns — bis jetzt — der radikale Unterschied zu bleiben, daß für Husserl das reine Bewußtsein »absolut« gegeben, daher durch eine einfache »Reduktion«, eigentlich durch das bloße Unterlassen des gegenständlich setzenden Aktes, als selbstverständliches »Residuum« herauszustellen ist, während nach meiner Behauptung es zu »rekonstruieren« eine eigene und schwere Aufgabe ist, die eine eigene Methode fordert; eine Methode, die zu der der Objektivierung im Verhältnis genauer Umkehrung, daher auch strengster Korresponsion stehen muß und gleich dieser einen Weg ins Unendliche eröffnet.

Nun ist zwar leicht zu verstehen, wie man zu der entgegen-

gesetzten, absolutistischen Auffassung kommt. Alle vermittelnde Setzung des Denkens fordert ein letztes Unmittelbares. Das »sinngebende« Bewußtsein kann nicht selbst wieder nur durch Sinngebung sein (§ 55). — Ohne Zweifel, so wird das reine Bewußtsein, und zwar mit Notwendigkeit, gedacht, so ist es unausweichlich gefordert; nur das wäre volles Erleben und nicht bloß Erfahren von Erleben; Aber es handelt sich doch nicht darum, unser Erleben zu — erleben; wieso bedürfte es dazu einer Wissenschaft, einer Methode? — sondern es, über das Erleben hinaus, zur Erkenntnis zu bringen, in der Erkenntnis festzuhalten, ihr zu sichern. So gewiß Erleben nicht bloß Erfahren von Erleben ist, so gewiß muß Erfahren von Erleben etwas anderes sein als Erleben. Jenes ist »unmittelbar«, »absolut«, dieses ebenso notwendig vermittelnd. Die Notwendigkeit einer Vermittelung setzt doch Husserl selbst voraus, wenn er von einem »Wahrnehmen«, einem »Erfassen«, einer eigenen Art »Erfahrung« vom Erlebnis, von »Reflexion«, von einer eigenen »Intention« sogar, eigenen »Akten« und zwar Akten »zweiter Stufe«, d. h. gerichtet auf die originären Akte, spricht. Akte, Intentionen richten sich unweigerlich auf — »Gegenstände«; richtet also der Akt der Reflexion sich nicht auf die transzendenten Gegenstände, sondern auf die Akte, durch die diese gesetzt werden, so macht sie damit diese Akte selbst sich zum Gegenstand, sie ist auf sie »intentional« gerichtet, d. h. gerichtet als für die Erkenntnis erst fraglich, erst festzustellen, nicht voraus schon feststehend. Dieser Ausdruck der »Feststellung« mag zu weiterer Klärung dienen: Husserl denkt doch den Erlebniszusammenhang als kontinuierlichen »Strom«. Die Erkenntnis von ihm aber muß den Strom gleichsam aufhalten, in einem bestimmten Punkte ihn festzuhalten versuchen; dann ist es aber nicht mehr der strömende Strom, auch ist der Unterschied nicht bloß ein solcher der »Vollständigkeit«, sondern durch das »Erfassen« wird das Erfaßte in seinem Charakter verändert; der Strom im Strömen ist etwas anderes, als was von ihm in der Reflexion erfaßt und festgehalten wird. Es ist, was ich so oft schon zu betonen Anlaß hatte: das »Unmittelbare« des reinen Bewußtseins ist nicht als solches auch schon unmittelbar erkannt oder erkennbar. Vielmehr, da doch die primäre »Intention« auf den »transzendenten« Gegenstand geht, so ist die Erkenntnis jenes »Unmittelbaren« in noch höherem Grade »mittelbare« Erkenntnis als die des Gegenstandes im eigentlichen Sinne, des »transzendenten« Gegenstandes nach Husserl. Dann ist es aber schwerlich haltbar, daß sie, diese Erkenntnis, absolut sei.

Man verwechselt, scheint es, die Forderung der Darstellung des reinen Bewußtseins mit dem, was in wirklicher Erkenntnis dargestellt sein kann. Gefordert ist gewiß, das Bewußtsein darzustellen ganz in seiner Absolutheit. Aber darum stellt es nicht in der »Reflexion« sich so dar; und die nähere Untersuchung, wie, in welchem methodischen Gange allein solche Darstellung überhaupt möglich ist, die transzendentale Untersuchung also der Möglichkeit einer reinen Darstellung des rein Bewußten, ergibt, daß es in seiner Absolutheit ebensowenig je darstellbar ist wie der transzendente Gegenstand, der nicht minder als absoluter gefordert, aber darum nicht gegeben ist oder je gegeben werden könnte. Beides aber aus gleichem Grunde: weil es sich, hier wie dort, um eine unendliche Aufgabe handelt. Wäre nicht das Bewußtsein unendlich, so könnte auch die Aufgabe der Objektivierung, die ja nur auf das »Gegebene« des Bewußtseins gerichtet ist und in nichts über es hinausreichen kann oder will, nicht unendlich sein. Ist aber das Bewußtsein in jeder Richtung unendlich, so kann keine endliche Erkenntnis von ihm, welches auch ihre Methode sei, es je schlechthin — das hieße ja: in seiner allseitigen, inneren wie äußeren Unendlichkeit — darstellen.

Besonders wenig einleuchtend ist, daß durch ein bloßes Ausschalten, Nichtmitmachen des objektivierenden Aktes, Absehen von der ganzen Welt der Gegenständlichkeit, kurz durch ein bloß negatives Verhalten das Bewußtsein in seiner Reinheit herausgestellt werden soll. Zwar ist dies nicht als bloße Abstraktion von Komponenten umfassenderer Zusammenhänge, sei es notwendiger oder faktischer, oder bloße Urteilseinschränkung auf ein zusammenhängendes Stück des gesamten wirklichen Seins gemeint (§ 51, S. 95). Abstrahierend verfährt vielmehr die objektivierende Wissenschaft (Mathematik, Mechanik, Physik usw.). Sondern es müßte offenbar das All des absolut erlebten Seins in seiner Integrität sich der fraglichen Erkenntnis wiederherstellen, was eher eine Aufgabe der Konkretion als der Abstraktion sein möchte. Aber eben diese erweist sich bei der geringsten Prüfung als bedingt durch vorgängige Abstraktion: man kann die unendliche Verflechtung des Bewußtseins nur zur Erkenntnis bringen, indem man sie erst auflöst; daher auch nur soweit als diese Auflösung gelingt. Ist sie also, als unendliche, nie bis aufs letzte auflösbar, so ist sie auch nie in ihrer Allseitigkeit, d. h. »absolut« in der Erkenntnis darzustellen.

Das ist in nächster, allgemeiner Erwägung unwidersprechlich.

Da indessen der dritte Abschnitt der Abhandlung der Frage der Methode der Phänomenologie besonders gewidmet ist, so darf man vielleicht hoffen, hier über diese entscheidende Frage die entscheidende Auskunft zu erhalten. Die Besprechung des vierten Abschnittes aber wird sich am besten unmittelbar an die des dritten anschließen, da sie in demselben Gedankenzusammenhang bleibt.

III. IV.

Das Objekt der Phänomenologie, sagt Husserl (§ 63), sei bisher noch nie gesehen, geschweige eine Methode für sie gefunden worden. — Aber wie war es möglich, daß man nicht sah, was doch absolut gegeben ist? Und weshalb bedarf es überhaupt einer Methode, es aufzudecken, das hieße doch: es zu geben? — Klarheitsstufen der Wesenserfassung erkennt Husserl an; aber der Nullgrenze völliger Dunkelheit stehe gegenüber eine Einsgrenze absoluten Erfaßtseins des Wesens »ganz und gar wie es in sich selbst ist« (§ 67). Den Ausgang bildet Wahrnehmung, mehr noch: Phantasie. Ihr Vorzug ist die freie Beweglichkeit; kraft deren sie auch in der Mathematik große Bedeutung hat. Indessen die Mathematik ist zwar eidetische Wissenschaft, aber hat es mit abstrakten Eide zu tun, die Phänomenologie dagegen mit »Erlebniswesen« (§ 73), die nicht Abstrakta, sondern Konkreta, fließende, und zwar in allen Teilen fließende Konkreta sind; da sei an begriffliche und terminologische Fixierungen, wie in der Mathematik, nicht zu denken (§ 75). In strengen Begriffen bestimmbar ist zwar das gattungsmäßige Wesen, wie Wahrnehmung überhaupt, Erinnerung, Einfühlung, Wollen überhaupt, zuletzt Erleben, cogitatio überhaupt; aber diese bieten keine Handhabe für eine deduktive Theoretisierung nach dem Vorbild der Mathematik. Mittelbare Schlüsse können allenfalls nur hinleitende Bedeutung haben; die nachkommende direkte Wesenserschauung allein entscheidet (S. 140). Diese soll nun, wie wir wissen, gewonnen werden durch die Ausschaltung aller Objektivierung; diese hat aber, wie wir jetzt erfahren, zugleich die Bedeutung einer »umwertenden Vorzeichenänderung«, mit welcher das so Umgewertete sich wieder der phänomenologischen Sphäre einordnet (§ 76, vgl. 50). So gibt es eine Phänomenologie des naturwissenschaftlichen, des geisteswissenschaftlichen Bewußtseins, ja der Natur und des Geistes selbst: alles Transzendente (in unserer Sprache: Objektivierte) ist nach-

seiten des Bewußtseins von ihm, als das Gegebene und in den Gegebenheiten Hingenommene, Objekt phänomenologischer Untersuchung (S. 142). Diese Zurückbeziehung aller Objektivierungen in das ursprüngliche reine Bewußtsein bezeichnet Husserl (wie ich) vorzugsweise mit dem Ausdruck »Reflexion«. Und hier wird nun ausdrücklich erklärt: damit, daß man erlebt, hat man nicht schon sein Erlebnis »im Blick« oder erfaßt, sondern die Reflexion ist ein zweites Erlebnis, dem das erste — zum Objekt wird (§ 74, S. 145). Dies geschieht nicht bloß durch Nacherinnerung (Retention), sondern auch durch Vorerinnerung (Protention); in solchen Akten also wird der Erlebnisstrom faßbar und — analysierbar. Es sind somit »reflektiv erfahrende« Akte (§ 78, S. 150), durch die allein wir etwas vom Erlebnisstrom wissen. — Aber wird damit nicht der flutende Strom des Bewußtseins, gegen seine Natur, stillgestellt, seine Konkretion in eine Summe von Abstraktionen aufgelöst; besonders wenn dabei (nach Husserl) das einzeln Erlebte sofort in »eidetischer Allgemeinheit« erfaßt wird? — Es ist im Grunde der alte Einwurf: ob nicht die »Selbstbeobachtung« als solche das Beobachtete verändere. Husserl faßt den Einwand ernst genug ins Auge (§ 79): Habe ich nicht in der neuen »Ideation« ein Neues vor Augen? Wie darf ich denn behaupten, die Wesenskomponenten des unreflektierten Erlebnisses dadurch gewonnen zu haben (S. 154)? Aber die Frage wird wohl nicht radikal genug damit beantwortet, daß auch, wer den Zweifel erhebt, nicht umhin kann, ein Wissen vom unreflektierten Erlebnis durch die Reflexion — vorauszusetzen, da dies in der Tat Voraussetzung seiner These selbst ist; denn indem er die Erkenntnisbedeutung der Reflexion bezweifelt, reflektiert er doch und nimmt für diese seine Reflexion die ihr allgemein abgestrittene Erkenntnisbedeutung doch in Anspruch. — Die Antwort ist durchaus richtig, aber sie bestätigt nur, daß die Erkenntnisgeltung der Reflexion eine Voraussetzung, eine Hypothesis ist; gewiß eine notwendige, die aber, wie jede Hypothesis, ihr Recht in der Durchführung erst zu bewähren haben wird. Gewiß hat es guten Grund, wenn Husserl Induktion als Ersatz der Reflexion ablehnt, weil sie selbst beweisend nur unter der Voraussetzung ist, daß es verläßliche Reflexion gibt. Daraus folgt aber nicht, daß es nicht notwendig sei, die »Thesis« der Reflexion durch Induktion zu bewähren. Eben als Thesis fordert sie die Durchführung; Bewährung der Thesis in der Durchführung aber ist der Sinn aller echten

Induktion; dieser echten Induktion wird die reine Bewußtseinslehre so wenig wie irgendeine Wissenschaft entraten können. Begründet ist nur die Ablehnung eines solchen »Induktions«beweises, der aus einzelnen Fakten (als ob solche voraus festständen) allgemeine Sätze hervorzaubern will. Uebrigens lassen die allerdings knappen Andeutungen, die über das Verhältnis der Phänomenologie zur Psychologie gerade hier (§ 79 a. E.) gemacht werden, vermuten, daß Husserl einen solchen inneren Zusammenhang der Phänomenologie mit der psychologischen Empirie nicht etwa leugnen will. Betont er, daß die Erkenntnis der »Möglichkeit« der der Wirklichkeit vorhergehe, so soll damit wohl nicht gesagt sein, daß sie schlechthin ohne sie und ohne Bezug auf sie bestehen, daß »Möglichkeit« überhaupt etwas anderes besagen könne als Ermöglichung des Wirklichen; es wird also wohl (nach Kant) der Erweis der Wirklichkeit die notwendige zweite Stufe des Erkenntnisprozesses sein, der durch die erste, die Aufstellung der Möglichkeit, nur erst eingeleitet wird. Dann aber tritt offenbar die Methode der reinen Bewußtseinsforschung in genaue und wesentliche Beziehung zur Methode aller Objektivierung, die auch in keinem anderen als diesem Sinne »induktiv« ist.

Vollends nähert sich Husserl dieser Einsicht und damit meiner Methodik der »Rekonstruktion«, indem er weiterhin für die Phänomenologie vor allem eine »objektive Orientierung« fordert. Gerade die phänomenologische Einstellung ergibt das reine Bewußtsein als seinem ursprünglichen Wesen nach zweiseitig gerichtet: »von dem Ich dahin« und »im umgekehrten Richtungsstrahl« zum Ich hin; oder: an jedem Erlebnis ist eine subjektiv- und eine objektiv-orientierte Seite zu unterscheiden, denen eine ebenso zweiseitige, aber darum nicht wirklich zu trennende Untersuchung entspricht, die eine nach der reinen Subjektivität orientiert, die andere nach dem, was zur Konstitution der Objektivität für die Subjektivität gehört (§ 80, S. 161). Und zwar steht die objektive Orientierung notwendig voran, weil sie für die natürliche Einstellung die primäre ist. — Hier ist in der Tat schwerer zu sagen, was noch Husserls Standpunkt von dem meinen scheidet, als was beiden gemein ist. Erste Voraussetzung ist jedenfalls, für Husserl wie für mich, daß das Bewußtsein seinem Wesen nach objektivierend, in Husserls Sprache intentional ist (s. bes. § 84, 90 f., 117, 146). Fordert es aber nicht dann die Konsequenz, daß auch die andere, nur umgekehrte »Orientierung«,

die subjektive, auf alles Bewußtsein, alle Arten und alle Stufen desselben sich erstrecken und dabei eben durchgängig der objektiven in der Umkehrung entsprechen muß? Ist nun die Objektivierung eine unendliche Aufgabe, im strengen Sinne der Kantischen »Idee«, muß dann nicht der gleiche Charakter der unendlichen Aufgabe auch der subjektiv orientierten Bewußtseinsforschung zukommen? Was wird aber dann aus dem absoluten Intuitionscharakter der phänomenologischen Einsicht? Als absolute ist sie freilich gefordert — wie auch die Objektserkenntnis als absolute gefordert ist; auch wird es allgemeine, gesetzmäßige Voraussetzungen in der einen wie der anderen Richtung des Erkennens geben, die gegründetem Zweifel nicht unterliegen, die, obwohl nicht mehr als Voraussetzungen, doch als solche notwendig sind. Aber nicht die gleiche Notwendigkeit kommt einer jeden Aussage zu, welche intendiert und prätendiert, den flutenden Strom des Bewußtseins, mitten in seinem Fluten, seiner »absoluten« Konkretion und Kontinuität, unmittelbar, wie er in sich ist, zur Erkenntnis zu bringen.

Darauf führen denn auch die nächstfolgenden Darlegungen Husserls deutlich hin. Er untersucht (§ 81 f.), wie der unendliche, kontinuierlich zusammenhängende, »sich in seiner inhaltlichen Kontinuität fordernde« Erlebnisstrom als einziger einem einzigen reinen Ich »sich konstituiert« (letzteren Ausdruck nehmen wir vorweg aus § 118). Als Ganzes kann dieser Zusammenhang nie durch einen einzigen reinen Blick gegeben sein oder werden (§ 83); indessen ist er — intentional erfaßbar — in der Art der »Grenzenlosigkeit im Fortgange« immanenter Anschauungen; wir erfassen ihn, nicht wie ein singuläres Erlebnis, aber in der Weise der — Idee im Kantischen Sinn! Auch kann kein konkretes Erlebnis je als im vollen Sinne Selbständiges gelten, sondern je nach der Aenderung der Umgebungsbestimmtheiten ändert sich z. B. die Wahrnehmung. Daher ist es ausgeschlossen, daß je zwei Wahrnehmungen oder überhaupt zwei Erlebnisse je absolut identisch wären. — Dann ist aber auch schwerlich je ein konkretes Erlebnis seinem absoluten Gehalt nach bestimmbar, da seine Bestimmung doch eben Identifikation erfordert. Zum Vollgehalt des Erlebnisses gehört seine Beziehung schließlich auf den ganzen Erlebnisstrom in den drei Dimensionen des Vorher, Nachher und Gleichzeitig; wie Bergson vielseitig und überzeugend gezeigt, übrigens gewiß jede ernsthafte Untersuchung auch sonst schon gefunden hat. Das ist die nie auszumessende Tiefe, in der der Logos der Psyche liegt, das die »Grenzenlosigkeit im Fortgange«

auf jedem der mannigfachen Wege, auf denen man das Feld des Bewußtseins abzuschreiten versuchen mag — schon nach dem alten Heraklit.

Es ist nur, was wir erwarten müssen, daß fortan die Behandlung der funktionellen Probleme der Konstituierung der Bewußtseins-Gegenständlichkeiten für Husserl an die Spitze der phänomenologischen Untersuchung tritt. Er faßt dabei die beiden Seiten der reinen Bewußtseinsforschung, die ich als »Konstruktion« und »Rekonstruktion« unterscheide, von vornherein eng zusammen; wogegen, gerade so, wie ich das Verhältnis beider auffasse, grundsätzlich nichts einzuwenden ist. Leitend aber bleibt der Gesichtspunkt der objektivierenden »Funktion«, der als der zentrale für die Phänomenologie ausdrücklich festgestellt wird (§ 86): an die Stelle der an den einzelnen Erlebnissen haftenden Analyse und Vergleichung, Deskription und Klassifikation tritt die Betrachtung der Einzelheiten unter dem teleologischen Gesichtspunkt ihrer Funktion, »synthetische Einheit möglich zu machen«; die Frage nach dem »Stoff« bleibt dem ganz untergeordnet (S. 176). Hier finden wir Husserl vollends auf der Bahn des Kritizismus; er selbst beruft sich besonders auf Kants »transzendentale Deduktion« nach der Darstellung der ersten Auflage der »Kr. d. r. V.«, also auf das, was Kant (daselbst im Vorwort) als »subjektive« von der »objektiven Deduktion« zwar unterscheidet, aber zugleich zu dieser in die engste nur mögliche Beziehung setzt. Es ist dieselbe Kantische Erörterung, die mir einst den Anstoß gab zu dem Suchen nach einer neuen »Psychologie« als reiner Bewußtseinsforschung nach der Methode der »Rekonstruktion« (s. m. »Einl. i. d. Psychol.«, 1888, S. 128 f.).

Am bestimmtesten drückt sich bei Husserl die Zweiseitigkeit der phänomenologischen Betrachtung aus als Korrelation von Noema und Noesis, die von hier ab (Abschn. 3, Kap. 3) die ganze weitere Untersuchung beherrscht. »Noema« heißt der Sinn jeder intentionalen Setzung, das in ihr Gesetzte, sofern es dem intentionalen Erlebnis selbst (immanent) zugehört, nicht sofern es (transzendent) da ist; z. B. gegenüber dem »wirklichen« Baum, das was, etwa in der Wahrnehmung, als Baum intentional gesetzt ist. Zwar scheinen nun, einem solchen »Noema« gegenüber, die möglichen »Noesen« vielfach zu sein, so im Falle der verschiedenen Richtungen und Grade der »Aufmerksamkeit«. In Wahrheit aber wandeln sich die Noemen in ihrem Inhalt mit den Noesen (§ 92; wobei angemerkt wird, daß »Aufmerksamkeit« überhaupt nichts anderes sei als eine Grundart intentionaler Modifikation, was bisher nirgend erkannt

sei). Weiter interessiert uns besonders, wie die durchgängige Entsprechung von Noesis und Noema durchgeführt wird: beide verhalten sich nicht wie Spiegelbilder; oder so, daß sie durch bloße Vorzeichenänderung ineinander übergingen; oder daß man nur jedem Noema *N* zu substituieren hätte: »Bewußtsein von *N*« (§ 98, S. 206); sondern — etwa so, daß das Noematische das Feld der Einheiten, das Noetische das der sie konstituierenden Mannigfaltigkeiten wäre (S. 207)? Auch das erweist sich als nicht zutreffend; sondern der Parallelismus von Noema und Noesis geht durch, so daß den noetischen Mannigfaltigkeiten stets noematische entsprechen, z. B. den verschiedenen »Auffassungen« desselben sinnlichen Objekts ebensoviele verschiedene Orientierungen, in denen es sich darstellt. So ist z. B. Erinnerung gegenüber Wahrnehmung nicht bloß als andere »Weise des Bewußtseins« zu charakterisieren, sondern auch als andere Weise, in der das Bewußte sich darstellt (§ 99). Ebenso erstreckt im Aufbau der Intentionalitäten aufeinander (Vergegenwärtigung von Vergegenwärtigungen usw.) die Stufenordnung sich stets gleichermaßen auf Noema und Noese (§ 100); eins stellt gleichsam objektiv das andere vor, nicht nur ich stelle mir unter dem einen das andere vor; d. h. es gibt gleichsam eine »noematische Intentionalität« gegenüber der noetischen, so daß die letztere stets die erstere als Korrelat in sich trägt (§ 101). So gibt es noematische Korrelate auch für die »doxischen Modalitäten« (§ 104 ff.), wie Möglichkeit, Problem, Frage, Bejahung und Verneinung, d. h. es gibt (als Noema gedachte) Möglichkeit, gibt Problem, gibt Frage, gibt (im noematischen Korrelat) ein Sein und Nichtsein, entsprechend der bejahenden und verneinenden Doxa; das alles besteht somit nicht nur auf der Aktseite (in der Noesis), sondern auch in deren Korrelat (dem Noema), und ist direkt in der Blickrichtung auf dieses zu erfassen (§ 108). So auch die »Neutralitätsmodifikation« in dem kein Annehmen, keine Setzung einschließenden, daher auch nicht als richtig oder falsch zu prädizierenden »Sichdenken« (§ 110 f.; die Neutralität ergibt sich dann weiterhin als Potentialität, § 115). — Alle diese Erwägungen liegen durchaus in der Richtung meiner Betrachtungsart und finden in meiner rekonstruktiven Psychologie genaue Analogien. Indessen, wie ist damit nun die obige Frage beantwortet: wie eigentlich Noema und Noesis sich radikal unterscheiden, wenn nicht durch bloße Vorzeichenänderung? Es bleibt doch kaum etwas Eigenes für die Charakterisierung der »Akte« übrig, wenn jede Verschiedenheit der Akte in einer solchen ihrer Korrelate sich ausdrückt,

Eigenes für die Charakterisierung der »Akte« übrig, wenn jede Verschiedenheit der Akte in einer solchen ihrer Korrelate sich ausdrückt, und zwar primär in dieser sich darstellt. — In der Tat bleibt nichts übrig als der Unterschied der Betrachtungsrichtung; die Richtung der Vereinheitlichung (Identifikation), zugleich Herauslösung aus der unendlichen Konkretion durchgängiger Wechselbeziehungen, die das Vollerlebnis unterscheidet, auf der einen — der Vermannigfaltigung und zugleich Wiedereinfügung in die volle Konkretion des Erlebten auf der anderen Seite: einen anderen Unterschied habe ich nicht gefunden und hat auch Husserl, soviel ich erkennen kann, nicht aufgezeigt. Jedes Bewußtsein ist ihm (aktuell oder potentiell) »thetisches«, d. h. alle »Akte«, auch die Gemüts- und Willensakte, sind objektivierend, Gegenstände ursprünglich konstituierend; woraus die Universalität des Logischen, zuletzt des prädikativen Urteils, sich erklärt (§ 117). Die Konstitution des Gegenstandes aber beruht in jedem Fall auf Identifikation, auf »synthetischer Einheit«; diese ist streng so zu verstehen, daß nicht bloß eine Mehrzahl von Noesen sich aneinanderschließt, sondern eine Noese mit einem Noema konstituiert, welches in den Noemen der verbundenen Noesen fundiert ist (§ 118). Das gilt zuletzt auch für den ganzen Erlebnisstrom. Wie fremd Erlebnisse einander im Wesen auch sein können, sie konstituieren sich in einer Ursynthese insgesamt als ein Zeitstrom. Synthesis ist Thesis höherer Stufe; genau wie ihre Korrelate sich stufenweise übereinander bauen, so die Thesen selbst, als Akte angesehen. Kurz, Noese und Noema gehen durchweg zusammen. Die Wesensdeskription des Bewußtseins führt stets auf die des in ihm Bewußten zurück; Bewußtseinskorrelat ist von Bewußtsein unabtrennbar, obgleich nicht reell in ihm enthalten; jede niederste Differenz auf der noematischen Seite weist eidetisch (d. h. ihrem Begriff gemäß) zurück auf niederste Differenzen der noetischen, und das überträgt sich auf alle Gattungen und Arten beider (§ 128). In den »Logischen Untersuchungen« sei, »wie der natürliche Gang von der Psychologie zur Phänomenologie es mit sich bringt«, das immanente Studium der reinen Erlebnisse wie selbstverständlich als das ihrer reellen Komponenten verstanden worden, die als Indices für die parallelen Noesen angesehen wurden (S. 266 mit Anm.). Aber was man für Aktanalyse, für noetische gehalten habe, sei in Wahrheit Beschreibung noematischer Strukturen gewesen!

So soll auch im letzten (vierten) Abschnitt die Gegenstandsbeziehung vor allem nach der »noematischen« Seite, nur »andererseits«

auch nach der noetischen, behandelt werden. Daraus ist oben schon manches vorweg genommen worden, und es ist für unseren Zweck wohl nicht unerläßlich, darauf noch weiter einzugehen. Der Typus der ganzen weitverzweigten Untersuchung ist nach allem Gesagten wohl soweit klar: daß in ihr die »objektive Orientierung« bis zuletzt innegehalten und als die für die ganze reine Bewußtseinsforschung mindestens grundlegende angesehen und behandelt wird. Das aber ist der wesentliche Sinn meiner Methode der »Rekonstruktion«. In der Durchführung des Programms werden gewiß Unterschiede genug, auch tiefergreifende, sich herausstellen; die grundsätzliche Fassung der Aufgabe ist uns wesentlich gemein. Auch der anfangs so radikal scheinende Unterschied, daß Husserl eine »absolute« Erfassung des rein Bewußten behauptet, während ich eine solche grundsätzlich verneinen muß, hat sich bei näherer Betrachtung fast in nichts aufgelöst; die Aufgabe der »Subjektivierung« (um es in meiner Terminologie auszudrücken) ergibt sich der Sache nach, für Husserl wie für mich, nicht weniger als die der »Objektivierung«, als »unendliche Aufgabe«; das absolute (reine, d. i. vorgegenständliche) Bewußtsein ist, nicht minder als der absolute (reine, d. i. überbewußte) Gegenstand — »Idee« im Kantischen Sinne der »Grenzenlosigkeit im Fortgange« von Bestimmung zu Bestimmung. »Absolut« ist, dort wie hier, wenn man so will, die Methode, die Gesetzlichkeit der Bestimmung; absolut — wenn es gelänge, es mit voller Sicherheit aufzustellen — das kategoriale Grundgerüst, auf dem beide sich aufbauen, und welches für beide zuletzt dasselbe sein wird; nicht aber die Einzelaufstellung, sofern sie, dort den bestimmten Gegenstand, hier das bestimmte Erlebnis, völlig so, wie es in der unendlichen Kontinuität des Bewußtseinsstromes erlebt wird, darzustellen beanspruchen würde; absolut die »Möglichkeit« der doppelten, dort »transzendent«, hier »immanent« gerichteten, zuletzt doch einen, nur eben doppelt gerichteten »Erfahrung«, nicht aber die wirkliche Erfahrung. Nur so entspricht es dem Sinn und der unumstößlichen Begründung der »kritischen« Philosophie, in der doch auch Husserl ganz und gar wurzelt, und deren Forderung er, wenn noch so frei über ihren klassischen Begründer hinausgehend, wahrmachen möchte. Was zurückbleibt, ist — ein gewisser Schein eines mit dem Geiste der »Kritik« unverträglichen Absolutismus, der aber bei genauerer Prüfung zergeht; sonst ist es echte und rechte, höchst gründliche und somit auch förderliche, »kritische« Untersuchung, an der kein ernsthafter Versuch, eine Lehre vom »reinen« Bewußtsein sicher zu begründen, ungestraft vorübergehen darf.

Naturforschung und Philosophie.

Nach einem Vortrag, gehalten am 25. Mai 1918 auf der Hauptversammlung der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich.

Von

Fritz Medicus (Zürich).

Für Descartes ist die Außenwelt ein Problem; und dieses bezeichnet die Hauptrichtung der modernen Philosophie, die zu Kant, zu Fichte, zu Schopenhauer weiterführt. Die Naturforschung scheint von solcher Fragestellung unberührt zu sein. Was wären das für Botaniker und Geologen, die nicht an die Realität der Bäume und Sträucher, der Gebirge und Meere glauben wollten! Einer oberflächlichen Betrachtung könnte die Meinung naheliegen, es komme hier der tiefe Gegensatz zwischen naturwissenschaftlicher und philosophischer Einstellung zum Ausdruck: Der Naturforscher plagt sich nicht mit selbstgeschaffenen unbeantwortbaren und überflüssigen Problemen. Oder bei freundlichster Einschätzung des Gegensatzes: in der Naturforschung ist Voraussetzung, was in der Philosophie Problem wird; die Interessen des Philosophen beginnen da, wo die des Naturforschers aufhören.

Allein schon die Tatsache, daß Descartes auch in der Geschichte der Naturwissenschaften mit Ehren genannt zu werden pflegt, kann gegen jene Meinung Verdacht erregen. Oder sollte Descartes zwei wissenschaftliche Seelen bei sich gehegt haben? Die Dinge liegen ganz anders. In Wahrheit besteht sogar ein inniger Zusammenhang zwischen dem Zweifel an der Realität der Aussenwelt und dem Charakter der modernen Philosophie, der sich gerade im Rahmen der durch Descartes repräsentierten geistigen Revolution herausgebildet hat — im Gegensatz zu der in der Renaissance noch mächtigen (wenn auch nicht mehr allein herrschenden) Naturmystik. Das Problem der Realität der Außenwelt konnte auf dem Boden der Naturmystik nicht entstehen: da gab es gar keine eigentliche Außenwelt:

wir waren mit der Natur eins. Die Realität der Natur und unsere eigene selbstgewisse Realität waren untrennbar voneinander. In dieser Gesinnung hat der größte Philosoph der Schweiz, Paracelsus, gelehrt: Der Philosoph hat die Natur in sich; er ist aus ihr geboren, nicht zu Leipzig oder zu Wien. Der Philosoph ist wie einer, der sich selbst im Spiegel sieht: aber weil er die Natur in sich hat, weil er die Welt im Kleinen, der Mikrokosmus ist, so erkennt er in seinem Spiegelbild die ganze Welt. Im Himmel und auf Erden findet der Philosoph nichts anderes, als was er im Menschen auch findet. Nichts als »die Gestalt der Form« unterscheidet Mikrokosmus und Makrokosmus. Aber nicht aus der Phantasie des eigenen Kopfes wird solches verstanden, sondern nur aus dem Licht der Natur, das der heilige Geist anzünden muß. (Der heilige Geist ist der Offenbarer der Einheit des Alllebens.) Wer dieses Licht nicht in sich hat, ist auf die »Phantasei der viehischen Vernunft« angewiesen, aus der die gewöhnliche Philosophie stammt mit ihrem Autoritätsglauben an Aristoteles (die Philosophie ohne Ursprünglichkeit). Diese gewöhnliche Philosophie spekuliert, d. h. sie phantasiert; Paracelsus lehrt aus der Natur. »Der Grund, den ich leg, ist nicht *speculatio*, ist aber *inventio:* nicht *speculatio*, sondern *naturae proprietas«:* der Natur müssen wir das Wort lassen. Aber wenn ihr Licht in uns leuchtet, so finden wir sie in uns; und wenn es nicht in uns leuchtet, erkennen wir überhaupt nicht.

Die Realität der Außenwelt kann erst zum Problem werden, wenn das Urgefühl verloren gegangen ist, durch das der Mensch sich selbst unmittelbar von und in dem Grenzenlosen empfängt. Nun glaubt der Mensch nicht mehr an die zu schwach gewordenen Instinkte, die ihn mit dem All vereinten; er glaubt nicht mehr an ein unmittelbares Wissen von der Natur und an unmittelbare (magische) Kräfte: er ist auf sich selbst zurückgeworfen, und seine Subjektivität steht dem Dasein gegenüber; was er von dem Dasein wissen will, hat er in harter Erkenntnisarbeit zu erwerben, bei der er auf sich, d. h. auf seine im Gegensatz zum Objektiven begriffene Subjektivität allein angewiesen ist. Aus diesem Bewußtsein der Fremdheit entspringt die Frage: Weiß ich überhaupt etwas? komme ich überhaupt aus meinem kleinen Ich heraus? Diese Frage in all ihren Zuspitzungen (bis zum Solipsismus) ist nichts andres als der Ausdruck der innerlichen Fremdheit der Natur gegenüber. Es gibt kein Urgefühl mehr, das die Einheit des Subjekt und Objekt umfassenden Lebens anzeigte. So kommt es zu einer »gefühllos«-verständigen, zu einer kritischen Haltung der Welt gegenüber, und dieser Haltung entsprechen die Methoden der modernen Naturforschung.

Kein unmittelbares Wissen mehr von der Natur. Ueber das uns wesensfremde, »gegenständliche« Dasein haben wir nur Hypothesen — Sätze, die zwar begründet sind, aber nicht zureichend begründet. Man kann eine Hypothese nicht ohne weiteres nach dem Maßstab des Wertgegensatzes »wahr oder falsch« beurteilen. Wir stellen ihr nicht die Aufgabe, die Wahrheit als unentrinnbar eingefangene in sich zu halten: ihre Bedeutung liegt darin, daß sie bestimmten in der Geschichte des Wissens hervorgetretenen Schwierigkeiten begegnet. Jede naturwissenschaftliche Hypothese will darum als historische Tatsache aus den Zusammenhängen des Wissens ihrer Zeit gewürdigt werden.

Das wichtigste Werkzeug für die Gewinnung unseres hypothetischen Wissens ist das Experiment. Man hat es eine Frage an die Natur genannt. Aber dazu ist zu bemerken, daß es nicht mehr (wie in der Naturmystik) eine Frage sein kann, die zwischen einem Ich und einem Du ausgetragen wird, »wie spricht ein Geist zum andern Geist«, sondern daß es eine Frage ist, auf die das fragende Ich selber die Antwort zu finden hat: denn das, was ihm gegenübersteht, ist die Außenwelt, das Reich der »Gegenstände«, ein Geschehen, dessen Funktionsweisen von außen her beobachtet und, wenn es das Glück mit einem Forscher gut meint, halb erraten sein wollen. Solches Erraten nennt man dann wohl »genial«, — und die Vermutung steigt auf, daß der Genius eine Offenbarung des doch nicht ganz verdrängten Urgefühls sei, durch das der Mensch dem All unmittelbar verbunden gewesen ist.

Doch nicht so ganz sind die entscheidenden Fortschritte auf die Formel »halb erraten« zu bringen: — auch mit Bewußtsein gesucht werden die bedeutungsvollen Zusammenhänge in der gegenständlichen Ordnung, und das »Bewußtsein«, das den Forscher leitet, das von der Außenwelt die Fremdheit nimmt und sie ihm vertraut macht, dieses Bewußtsein, für das die Schranke der Gegenständlichkeit, die Trennung zwischen Ich und Ding nicht besteht, ist eine philosophische Ueberzeugung. Freilich nicht blasse »Erkenntnistheorie«, die dem *a priori* sich selbst erkennenden Ich die *a posteriori* zu erkennende Welt gegenüberstellt, die also von jener Fremdheit des Ich gegenüber der Natur ausgeht, — kann genügen; sondern hier braucht es eine Philosophie, die hinter die Trennung von Subjekt und Objekt zurückführt und dabei immer noch im Wirklichen bleibt, eine Philosophie, die die Natur nicht nur als Gegenstand kennt, sondern die von einem ursprünglichen Erleben der Natur weiß: die Natur ist ja nicht nur außer uns, sondern wir

selbst gehören ihr, leben in ihr, erleben sie in uns. Mit Goethe zu sprechen: »Der Mensch gehört ihr, sie dem Menschen«[1]).

Ernst Haeckel hat in der Widmung des zweiten Bandes seiner »Generellen Morphologie der Organismen« Goethe neben Lamarck und Darwin als einen der Begründer der Deszendenztheorie genannt. Gewiss mit vollem Recht. Von grundlegender Bedeutung war für Goethe die Entdeckung des Zwischenkieferknochens; man kennt ihre Geschichte aus seiner eigenen Beschreibung: Zu Anfang der 1780er Jahre ist er unter Leitung des Jenaer Professors Loder mit anatomischen Studien beschäftigt. Er erfährt, daß sich im Tierschädel zwischen die beiden Hauptknochen der oberen Kinnlade ein Zwischenknochen einschiebt, in dem die oberen Schneidezähne gefaßt sind. Bei den verschiedenen Tieren ist dieser Knochen sehr verschieden gestaltet — der Mensch jedoch, so wird Goethe belehrt, habe diesen Knochen nicht, und gerade damit sei die anatomische Grenze zwischen dem Affen und dem Menschen bezeichnet. Goethe hört das; da es aber nicht in seine Philosophie paßt, glaubt er es nicht, sieht selbst genau nach — und entdeckt den Knochen, der nur eben beim Menschen nicht vorgeschoben ist, sondern unauffällig und mit der oberen Kinnlade verwachsen, immerhin unverkennbar für den, der ihn sucht, ihn sehen will. Und Goethe wollte ihn sehen. Seine Philosophie sagte ihm: Die Natur bleibt sich treu. »Man mag die lebendigen Wirkungen der Natur im ganzen und großen übersehen, oder man mag die Ueberbleibsel ihrer entflohenen Geister zergliedern: sie bleibt immer gleich.« So gegen Schluß der kleinen Abhandlung aus dem Jahre 1784, in der die Entdeckung zum ersten Male mitgeteilt wurde. Und 11 Jahre später schreibt Goethe im »Ersten Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie«: Auf die Frage nach den Anlässen, durch die die Natur zur Hervorbringung so unübersehbar mannigfaltiger Tierarten geführt worden ist, sei zu antworten: »Das Tier wird durch Umstände zu Umständen gebildet.« »Kein Teil eines Tieres ist durch den Bildungstrieb gleichsam willkürlich hervorgebracht.« Das Tier wird »durch Umstände« gebildet — die Bedingungen des organischen Lebens sind überall eigentümlich gestaltet, und diese Bedingungen machen sich in dem Ursachenkomplex geltend, durch den sich die Entstehung des Tieres vollzieht. Und das Tier wird »zu Umständen« gebildet — es dürfte kaum möglich sein, dieses Wort zu verdeutlichen, ohne den modernen Ausdruck »Anpassung« zu verwenden. Die Umstände, unter deren Einwirkung

---

1) Zur Naturwissenschaft im allgemeinen. Vorschlag zur Güte.

das Lebewesen entsteht, und diejenigen, unter denen sein Leben verläuft, entscheiden für die Besonderheit seines anatomischen Baues. Aber unter all diesen »Umständen« bleibt das Leben der Natur mit sich identisch. Anatomische Unterschiede müssen aus dem Verständnis der besonderen Existenzbedingungen begriffen und damit auf die Einheit der allen Gestaltungen zugrunde liegenden Natur zurückgeführt werden. Wie also sollte der Mensch, der doch Schneidezähne hat, »des Knochens ermangeln, worin sie eingefügt stehen«! Und wie kümmerlich die Vorstellungsart, die Ehre Gottes und die Würde des (bitte!) nicht mit dem Affen zu verwechselnden Menschen auf die Existenz des Zwischenkieferknochens zu bauen!

Goethes Philosophie wendet sich gegen die angeblichen Erfahrungen der Anatomen. Allein die Gelehrten der Zeit teilten diese Philosophie nicht: darum wollten sie den Zwischenkieferknochen beim Menschen nicht sehen, – und nun sahen sie ihn zur Strafe auch nicht. Es vergingen viele Jahre, ehe Goethe auch nur einige Anerkennung für seine osteologischen Bemühungen fand. In dem erwähnten Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie spricht er seinen Gegensatz gegen die Neigung, zwischen Mensch und Tier entscheidende anatomische Unterschiede festzustellen, in dem großzügigen Worte aus: »Im Menschen ist das Tierische zu höhern Zwecken gesteigert und für das Auge wie für den Geist in Schatten gestellt«: diese Steigerung, die den höheren Zwecken den Vordergrund frei gibt, ist keine Verleugnung des Tierischen; der vergleichende Anatom erkennt im Bau des menschlichen Körpers die gleiche Natur, die sich in den anderen Tieren entfaltet. Freilich, »jede bloß empirische Behandlung müdet sich ab in dem weiten Umfang«. »Die Idee muß über dem Ganzen walten« — die »Idee eines lebendigen Wesens« nämlich. Das Leben der Natur muß im vergleichenden Anatomen — und letzten Endes gilt das für jeden Naturforscher — zur lebendigen Idee geworden, es darf nicht zur toten Gegenständlichkeit erstarrt sein. Hier liegt das eigentlich Unterscheidende — nicht nur zwischen Goethe und seinen zeitgenössischen Gegnern, sondern überhaupt zwischen den zu grundlegenden neuen Einsichten vorwärts drängenden Naturforschern und den im Banne der überkommenen Lehrmeinungen festgehaltenen: die ersten treten mit einem innigeren und ursprünglicheren Erleben der Natur an alle die Einzelfragen heran, um die sie sich annehmen. Die Natur ist ihnen unmittelbar vertraut, sie lebt in ihnen. Doch dies allein genügt offenbar nicht: denn auch schon alle tierischen Instinkte sind Aeußerungen einer unmittelbaren Vertrautheit mit der Natur, einer ursprünglichen Zugehörigkeit zu ihr, einer Lebenseinheit mit ihr.

Wissenschaftlich fruchtbar kann die Lebenseinheit von Individuum und Natur nur dadurch werden, daß das im selbigen Individuum lebendige Bewußtsein der Wahrheit und ihrer begrifflichen Notwendigkeit bis in die Tiefen des naturhaft-ursprünglichen Lebens hinein wirksam wird und also das unmittelbar Erlebte zur Bewußtheit bringt. Das ist nun kein gegenständliches Erkennen mehr, kein Erkennen, bei dem sich das Bewußtsein auf einen ihm gegenüberstehenden und von ihm unabhängigen, ihm wesensfremden Gegenstand bezieht, dem es von außen und mithin unvermeidlicherweise bloß hypothetisch beizukommen versuchen muß: sondern nun ist die Unmittelbarkeit des in die Natur hineingegebenen und doch eigenen Lebens, die Unmittelbarkeit, die schlechterdings nicht Gegenstand werden, schlechterdings nicht dem erlebenden Ich als Objekt gegenüberstehen kann, zum Inhalt des Wissens geworden: das Leben weiß sich selbst, es ist unmittelbar seiner selbst gewiß. — Es ist bemerkenswert, daß Goethe die Unmittelbarkeit der Grundlage seiner morphologischen Forschungen als etwas empfunden hat, das ihn über das lediglich Hypothetische hinaushob. Er sagt: »Daß wir hierbei nicht bloß hypothetisch verfahren, sind wir durch die Natur des Geschäfts versichert. Denn indem wir uns nach Gesetzen umsehen, wonach lebendige, aus sich selbst wirkende, abgesonderte Wesen gebildet werden, so verlieren wir uns nicht ins Weite, sondern belehren uns im Innern«[2]. Die Erforschung der Naturgesetze steht auf dem Grunde der unmittelbaren und in ihrer Unmittelbarkeit bewußt gewordenen Lebenseinheit des Forschers mit der Natur: der Forscher verliert sich nicht ins Weite, er hat nicht mit einem ihm wesensfremden Gegenstande zu tun, sondern mit seinem eigenen unmittelbaren Leben. Er erlebt die Natur in sich.

Aber noch ist eine Unbestimmtheit zurück, infolge deren der Satz von dem überhypothetischen Erkennen etwas phantastisch klingt. Es wird nötig sein, ein wenig weiter auszuholen, um jene Unbestimmtheit zu überwinden. Die begriffliche Notwendigkeit der Wahrheit, so wurde gesagt, soll die unmittelbare Lebenseinheit durchleuchten, in der die Natur dem Forscher und dieser der Natur gehört. Hier ist zuvörderst (im Gegensatz zu verbreiteten Mißverständnissen) zu betonen, daß die begriffliche Notwendigkeit der Wahrheit nicht in einen Inbegriff unbeweglich starrer formaler Gesetze zu fassen ist: die Wahrheit, die uns nährt, die wir begehren, hat nicht nur andere Inhalte, sie ist auch methodisch anders konstruiert als die Wahrheit, mit der vergangene Zeitalter ihr geistiges Leben nach ihrer Weise reich gemacht haben. Ja, in ein und demselben Zeit-

2) Osteologie. Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfs usw.

alter fehlt es nicht an Gegensätzen solcher Art, zumal wenn es ein wissenschaftlich reges Zeitalter ist. (Die methodisch verschiedene Konstruktion der Gedankenzusammenhänge bringt es z. B. mit sich, daß gelehrte Leute in wissenschaftlichen Diskussionen oft aneinander vorbeireden, und daß der Historiker einer Wissenschaft es sehr schwer hat, die eigentliche Meinung der alten Folianten zu erfassen. Wenn wir dem Wandel der methodischen Struktur der Gedanken keine Rechnung tragen, so erscheint uns ein Gedanke, der einem fremden Kulturzusammenhange angehört, notwendig ärmer an Wahrheitsgehalt, als er ist, — aber die ewige Gerechtigkeit sorgt dafür, daß auch wir beträchtliche Aussicht haben, der Nachwelt dümmer vorzukommen, als wir wirklich sind.) Die Wahrheit ist keine zeitlose, starre Größe; ihre Gesetzmäßigkeit läßt sich nicht als etwas für alle Zeiten Gültiges vergegenständlichen, wie Kant gemeint hat [3]), sondern sie ist ein Leben, das uns ergreift, unmittelbar in uns da ist, uns gestaltet — und umgestaltet. Dieses gesetzmäßige Leben der Wahrheit macht sich in uns geltend als die auf nichts anderes mehr zurückführbare, sondern unmittelbar das Ich erfüllende selbstgewisse Notwendigkeit, die Denkinhalte, die uns gerade beschäftigen, so und nicht anders zusammenzudenken. Die Rechtfertigung aber, im Zusammendenken der verschiedenen Denkinhalte so und nicht anders zu verfahren, liegt nicht in einer abstrakten Deduktion der logischen Formen (wie sie Kant hat geben wollen), sondern einzig darin, daß diese Denkweise imstande ist, das Leben der Wahrheit, die begrifflich-einheitliche Erfassung der Wirklichkeit weiter zu leiten, und das heißt in der Wissenschaft, daß sie imstande ist, Aufgaben zu lösen [4]), und zwar die Aufgaben, die wirklich vor uns liegen. Jedes wissenschaftliche Zeitalter hat seine besonderen Aufgaben, und die Denkformen sind von diesen inhalt-

---

3) Man vergleiche z. B. Kritik d. rein. Vern., Vorrede z. 1. Aufl., S. XIV.

4) Im Vorwort zu Gegenbaurs »Vergleichender Anatomie der Wirbeltiere« 1898) I, S. VII stehen folgende von reifer logischer Besinnung zeugenden Sätze: »Der Weg, welchen eine Forschung einschlägt, ist nicht gleichgültig. Er soll zu einem Ziele führen, und dieses bestimmt des Weges Richtung und muß im Auge bleiben, wenn der Weg nicht zu einem Irrpfade werden soll . . . Der Weg ist die Methode, deren Qualität aus dem Resultate sich bestimmt. Sie ist an sich weder gut noch schlecht, sondern wird dieses in ihrer Anwendung, ausgesprochen in dem Ergebnisse. Beim Fehlen eines solchen ist es ein trauriger Trost, die Methode sei doch eine gute gewesen, wie man es zuweilen vernehmen kann. Sie ist immer eine ungenügende oder eine schlechte, wenn sie keine Aufgaben löst und damit ohne Ergebnisse ist.« Mancher Leser Gegenbaurs hat vielleicht in diesen Worten eine Absage an die Philosophie zu finden gemeint. Denn es geht ja aus ihnen hervor, daß keine abstrakte Untersuchung der abstrakten Methode das Recht haben soll, über die Güte einer wissenschaftlichen

lichen Aufgaben schlechterdings nicht zu trennen[5]). Als Robert Mayer das mechanische Aequivalent der Wärme entdeckte, erfuhr der Kausalgedanke, der schon eine recht bewegte Geschichte hinter sich hatte, eine neue Wandlung. Aber in eben dieser neuen Fassung bewies er alsbald seine Kraft, Aufgaben zu lösen, die sich der neuen Zeit stellten. Und damit bewies dieser Mayersche Kausalgedanke zugleich sein Recht. Recht und Macht sind hier völlig identisch: die Macht, einzugehen in die Bedingungen, unter denen wissenschaftliche Aufgaben lösbar werden, ist der Beweis für das Recht eines Erkenntnisprinzips. — Schon Demokrit hatte von unverbrüchlicher kausaler Gesetzmäßigkeit gesprochen und hatte ein allgemeines Erhaltungsprinzip formuliert (nichts entsteht aus nichts, und nichts vergeht in nichts): aber dieser Gedanke war zu jener Zeit nicht imstande gewesen, in die konkrete wissenschaftliche Arbeit einzudringen, Aufgaben festzulegen und ihre Lösung zu vermitteln. Lange Jahrhunderte vergingen, in denen der einer exakten Fassung unzugängliche metaphysische Kausalgedanke des Aristoteles für die methodische Struktur des ursächlichen Denkens entschied. Wenn es nun richtig ist, daß die Wahrheit ein Leben hat, das für uns nur so weit Wirklichkeit ist, als es uns mit unmittelbarer Selbstgewißheit ergreift und so zu unserem eignen Leben wird, so ist klar, daß die Wahrheit jenes demokritischen Gedankens durchaus problematisch sein mußte: erst dann konnte sie sich erweisen, als dieser Gedanke in das wissenschaftliche Bewußtsein eingehen konnte, weil er dort Aufgaben für sich vorfand. (Den Ruhm der genialen Intuition werden wir dem Satze Demokrits nicht bestreiten.) — Ein ähnliches Beispiel. Bei Empedokles findet sich — übrigens neben manchen anderen auffallend modern gemahnenden Sätzen — eine Vorwegnahme der Darwinschen Lehre, daß die Natur viele unzweckmäßige Bildungen geschaffen habe, daß diese aber nicht erhaltungsfähig gewesen seien. Aber auch hier ist zu sagen: der Gedanke hat in den alten

---

Arbeitsweise zu entscheiden: eine Methode ist nie »an sich« gut. Dagegen trägt die in ihren Gegenstand versenkte Forschung die Gewähr ihres Rechtes in sich selbst. Gewiß. Aber die Forschung trägt — und das sollen die oben folgenden Ausführungen deutlich machen — auch ihre Philosophie in sich selber!

5) Treffend sagt Eucken, der die Klärung der Beziehungen zwischen geschichtlicher Gebundenheit und übergeschichtlichem Gehalt des menschlichen Lebens weit gefördert hat: »So gewiß wir denkende Wesen sind, so gewiß denken wir in gewissen Grundbegriffen, in Kategorien, und so gewiß verknüpfen wir alle einzelnen Sätze nach bestimmten Regeln, wie der Kausalität; aber das Zeitlose jener Größen schließt in keiner Weise aus, daß die nähere Gestaltung beider eine Sache fortdauernder Arbeit ist; in Wahrheit haben wir eine Geschichte nicht bloß der Lehren von den Kategorien und der Kausalität, sondern eine Geschichte des kategorialen und des kausalen Denkens selbst« (»Erkennen und Leben«, 1912, S. 148/49).

Zeiten nicht die Macht gehabt, konkrete wissenschaftliche Aufgaben zu bezeichnen und zu lösen, und folglich war auch sein Recht problematisch. Er war nicht mehr als ein geistreicher Einfall; in der wissenschaftlichen Kultur der Zeit konnte er keinen Bestand haben. Das selbstgewisse Leben der Wahrheit war nicht in ihm.

Das Ergebnis der letzten Erwägungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß die Wahrheit eines wissenschaftlichen Erkenntnisprinzips seine notwendige Zugehörigkeit zur wissenschaftlichen Kultur bedeutet — zur wissenschaftlichen Kultur, die jederzeit historisch bedingt, und deren Bedingtheit bezeichnet ist durch die Besonderheit der wissenschaftlichen Aufgaben, die es zu bearbeiten gilt. — Die wissenschaftliche Kultur einer Epoche ist nicht äußerlich durch eine Summe von Erkenntnissen festlegbar, so daß man sich diese Erkenntnisse angeeignet haben müßte, wenn man den Rang eines Kulturmenschen beanspruchen will. Sondern Kultur ist ein sich selbständig gestaltendes Gemeinschaftsleben, und ein Kulturmensch ist derjenige, der etwas von diesem Leben als sein eigenes Leben in sich hegt. Nicht vom Gegenständlichen, sondern vom Unmittelbaren ist die Rede, wenn von Kultur geredet wird; Kultur wird nicht gezimmert, sondern sie wächst, — sie wächst in denen, die ihre freien Träger sind. Und ihr Wachstum macht sich dadurch kund, daß bestimmte, in steter Umformung begriffene Aufgaben als Aufgaben anerkannt und bearbeitet werden.

Man hört gelegentlich Behauptungen wie die: »In der Naturwissenschaft ist alles hypothetisch.« Aber das ist viel zu summarisch gesprochen. Alles dasjenige, was die Naturforschung zu einem notwendigen Inhalt des Kulturlebens macht, ist keineswegs hypothetisch. Die einzelnen Erkenntnisse, von denen soeben gesagt wurde, daß in ihnen die wissenschaftliche Kultur nicht festgelegt werden kann, sind hypothetisch. Aber eine Hypothese ist niemals voraussetzungslos: sie ist logisch festgehalten in einem Rahmen, der die Rechtmäßigkeit ihres Erkenntniszieles begründet. Und dieser Rahmen ist das wissenschaftliche Kulturleben, das zwar etwas historisch Wandelbares, aber in all seinen Wandlungen doch das nach seiner Selbsterfassung ringende Leben der selbstgewissen Wahrheit ist. Dieses Leben der selbstgewissen Wahrheit ist in Bewegung gehalten durch vielerlei einander befehdende Hypothesen: in ihnen äußert es sich; es bleibt aber in seiner unmittelbaren Selbstgewißheit über dem Kampf der Hypothesen: es ist die Macht, die diesen Kampf beherrscht. Die Hypothesen, in denen es sich geäußert hat, gehen unter: aber ihr Untergang, d. h. ihre Besieg-

ung durch andere Hypothesen bringt ihm selbst nur Stärkung, Lebensförderung.

Einer der größten Naturforscher des 16. Jahrhunderts, Andrea Cesalpino, hat die Hypothese vertreten, daß dieselben Lebewesen, die in der Regel aus Samen entstehen, auch ohne solchen hervorgebracht werden können. Der Quell des Lebens und der Fruchtbarkeit, so lehrt er, ist die Sonne mit ihrer Wärme; die ewigen Zeugungskräfte liegen in der sonnenbeherrschten Natur. Es wäre im Bereich des Möglichen, daß die Menschen alle Hunde totschlügen; aber es läge nicht in der Macht der Menschen, die Hundegattung zu vernichten: die Gattungen sind ewig, und ebenso wie die Natur ursprünglich die ersten Hunde ohne Samen geschaffen hat, so kann sie es auch wieder tun. — Cesalpino ist naturalistischer Pantheist. (Im unausgesprochenen Hintergrunde seiner Lehre steht — wie seine Gegner wohl mit Recht behauptet haben — die Frage nach der Entstehung und dem Wesen des Menschen: ist die Menschheit das von Adam und Eva stammende und darum erbsündenbehaftete Geschlecht, oder sind die Menschen freie Kinder der Natur?) Das Erkenntnisziel, dem seine biologische Hypothese dienen will, ist durch die pantheistische Denkweise bestimmt, die für das Kulturbewußtsein der italiänischen Spätrenaissance bekanntermaßen von großer Bedeutung ist. Und ferner ist es abhängig von der zu jener Zeit noch sehr mächtigen aristotelischen Naturphilosophie: Aristoteles hatte die Urzeugung, die zu leugnen er keine Möglichkeit sah, gewissermaßen in Permanenz erklärt. Das Werden der Organismen ist bei ihm in einer Weise gefaßt, daß der Unterschied zwischen elternloser und embryonaler Entstehung gar nicht an den entscheidenden Punkt reicht: alles Leben wird, wenn man es so nennen will, durch Urzeugung, d. h. dadurch, daß ein an sich toter Stoff — und aller Stoff ist an sich selbst tot — unter die Herrschaft eines lebendigen Formgesetzes gezwungen wird. — So zeigt es sich, daß Cesalpinos biologische Hypothese aus dem 16. Jahrhundert ihr Erkenntnisziel von den herrschenden Kulturströmungen der italiänischen Spätrenaissance empfangen hat. Ein paar Jahrhunderte vorher wäre sie ihres Pantheismus, ein paar Jahrhunderte später ihres Aristotelismus wegen unmöglich gewesen.

Jede Hypothese setzt die Legitimität ihres Erkenntniszieles voraus. Und wofern nicht eine von schwersten geistigen Krisen erregte Epoche in Betracht kommt, setzt sie die Anerkennung dieses Zieles auch bei ihren Gegnern voraus. Darüber, daß die Entstehung der organischen Wesen ihren Anfang beim schon Organischen nehmen müsse, daß das Organische nie aus bloß unorganischer Masse werden

könne, waren im 17. und 18. Jahrhundert die Animalkulisten wie Leeuwenhoek und Spallanzani mit ihren Gegnern, den Ovulisten wie Swammerdam und Haller einig. Und Leibnitzens philosophisches System half dieser für die Kultur der Zeit bezeichnenden Ueberzeugung zu einer durchdringenden Begrifflichkeit. — Ebenso stimmen die Lichtemissionstheorie Newtons und die Undulationstheorie Huyghens' darin überein, daß die mechanistische Erklärung der Lichterscheinungen als Erkenntnisziel gilt. In den vom Neuplatonismus beherrschten Epochen dagegen wäre eine mechanistische Erklärung des Lichtes wie eine Blasphemie aufgenommen — oder vielmehr nicht aufgenommen, sondern mit Entrüstung abgewiesen worden. Das Licht — so lehrt etwa hundert Jahre vor den beiden großen Physikern der Dalmatiner Francesco Patrici — ist göttlich. Auch nachdem es im Raume Anteil an der dreifachen Ausdehnung gewonnen hat und damit »aus der Identität in das Anderssein gefallen« ist, bleibt es das Abbild des göttlichen Lichtes und macht die Fülle der Gottheit allüberall gegenwärtig. — Patrici ist schnell vergessen worden; und doch ist er einer der geistvollsten Männer seiner Zeit gewesen. Dieses Schicksal ist indessen nicht verwunderlich: denn seine Lehre hat nichts Vorwärtsweisendes mehr gehabt. Man kann ihr nicht vorwerfen, daß sie hinter ihrer Zeit zurück gewesen sei; aber sie war ein Ende — nicht ein Anlaß zu fruchtbaren wissenschaftlichen Kämpfen.

Die Geschichte hat eine ganze Reihe unzeitgemäßer Hypothesen zu verzeichnen: die interessantesten unter ihnen sind diejenigen, deren allgemeine Kulturvoraussetzungen noch nicht die Voraussetzungen der Zeitgenossen, sondern erst die einer kommenden Epoche sind. Die allgemeinen Kulturvoraussetzungen einer Hypothese sind aber jenes Nicht-Hypothetische, das die Unmittelbarkeit des Erlebens erfüllt, — das sich in der unmittelbar erlebten Notwendigkeit, die Denkinhalte so und nicht anders zusammenzudenken, also in der methodischen Struktur der Gedanken auswirkt und so die Legitimität der Erkenntnisziele begründet, denen die Hypothesen dienen wollen. (Es braucht wohl nicht mehr gesagt zu werden, daß hier das Wort »L e g i t i m i t ä t der Erkenntnisziele« zwar im Sinne historischer Bedingtheit gemeint ist, daß jedoch zugleich der aller wissenschaftlichen Forschung eigene Anspruch auf übergeschichtliche Bedeutung entschieden festgehalten wird: das Leben der wissenschaftlichen Wahrheit ist keine so einfache Angelegenheit, daß es nur für e i n e Seinsform Raum böte, sondern es umschließt und rechtfertigt mit seiner Fülle den ganzen Reichtum der um die Erkenntnis geführten Kämpfe.)

Jetzt verstehen wir G o e t h e s Ueberzeugung, in seinen

morphologischen Arbeiten mehr als etwas bloß Hypothetisches zu bieten: das in ihm lebendige wissenschaftliche Kulturbewußtsein legitimierte *höhere* Erkenntnisziele, als bisher für möglich gehalten waren; er ist davon durchdrungen, ein weittragendes neues Erkenntnisziel aufgesteckt und damit den *Kulturgehalt einer neuen wissenschaftlichen Epoche* berührt zu haben. Von kommenden Dingen hatte er etwas zu sagen.

Naturforschung ist Kulturarbeit. Auch in ihr kommt deshalb der Kulturgehalt eines Zeitalters, dieses durchaus nicht Hypothetische, das doch von jeder Hypothese vorausgesetzt wird, zum Ausdruck. Mit dem, was an ihr hypothetisch ist, strebt die Naturforschung ins Weite, ins *Gegenständliche*; das aber, was ihren Kulturgehalt ausmacht, *belehrt uns*, wie Goethe sagt, *im Innern*. Der Kulturgehalt der naturwissenschaftlichen Lehren ist das, was diese leisten, um die Natur unserm *Erleben* nahe zu bringen. — Es gibt Leute, die eine unheimliche Menge naturwissenschaftlicher Kenntnisse besitzen und dabei in kultureller Hinsicht sehr tief stehen, ja — von allgemeiner Bildung ganz zu schweigen — nicht einmal naturwissenschaftliche Bildung haben (wie es übrigens auch Leute gibt, die die Regierungsjahre der unglaublichsten Herrscher und den Verlauf gewaltig vieler Schlachten genau kennen und doch von historischer *Bildung* unberührt geblieben sind). Der Bildungswert, der Kulturgehalt der Wissenschaften hängt nicht am Gegenständlichen als solchen. Selbstverständlich bedarf es der treuen Hingebung an die Gegenstände (oder — was genau dasselbe bedeutet: es bedarf der im Hypothetischen bleibenden Arbeit): aber das, was die Naturforschung dem Leben der Menschheit zu geben vermag, ist noch etwas Größeres als die Vermehrung und Sicherung der gegenständlichen Erkenntnisse. Auch das ist nicht die Meinung, daß die Naturforschung sich letzten Endes dadurch rechtfertige, daß sie die Mittel zur Naturbeherrschung, zur Technik (einschließlich der ärztlichen Kunst) liefert: es ist bezeichnend, daß in der Geschichte der Philosophie diese utilitaristische Begründung der Naturforschung (die einer Entschuldigung ähnlicher sieht als einer Rechtfertigung) gerade dort laut wird, wo man nichts davon spürt oder nichts davon wissen will, daß die Natur *lebendig* ist und uns selber mit ihrem Leben umfaßt. Denn in die Zusammenhänge der Technik tritt die Natur nur als vergegenständlichte, nicht als unmittelbar lebendige und erlebte ein. Der Techniker will die Natur bändigen, — und was man bändigen will, braucht man nicht notwendig zu lieben. Aber der echte Naturforscher *muß* die Natur lieben — die lebendige Natur. Denn sie *ist* lebendig, und ihr Leben mitzuleben, ihm ver-

traut zu werden — jedoch nicht wie Hottentotten oder Indianer, sondern als Mitträger einer bestimmten Kultur: das ist der wesentliche Zweck, dessen Förderung wir von der Naturforschung verlangen.

Auf jeder Kulturstufe erheben wir den Anspruch, daß die Natur für uns lebendig sei. Und dieses Leben der Natur soll nicht bloß der Inhalt einer poetischen Stimmung sein, die wir abgesehen von unseren gegenständlichen Erkenntnissen hegen mögen; sondern die gegenständlichen Erkenntnisse selbst sollen uns dazu helfen, daß wir im Erleben der Natur Kulturmenschen unserer Zeit bleiben können. In den Zusammenhängen des Kulturlebens ist die Vergegenständlichung, die Entfremdung unerläßlich: nur durch sie wird das Kulturleben frei, entreißt es sich der dumpfen Gebundenheit, die es im Dasein des wilden Naturmenschen hat. Doch für die lebendige Kultur ist die Vergegenständlichung bloßes Mittel. Wohl kann es dem Forscher begegnen, daß er über Laboratoriumsarbeit und Stillsitzen an mühevollen mathematischen Berechnungen sich ins Gegenständliche verliert und vergißt, daß es der Sinn seiner Tätigkeit ist, die lebendige Natur einem Kulturbewußtsein zugänglich zu machen. Allein hier erheben sich die Aufgaben der Philosophie: in ihr gibt sich die Kultur Rechenschaft über sich selbst: so hat sie die Beziehungen zwischen dem unmittelbaren Kulturleben und der Naturerkenntnis klar zu stellen. Diese Aufgabe ist in unaufhörlicher Bewegung: sie wird immer neu. Und es sind nicht nur die zünftigen Philosophen, die an ihrer Lösung zu arbeiten vermöchten. Die Naturforschung selbst kommt zu höheren Erkenntniszielen immer nur dadurch, daß sie sich Rechenschaft über sich selbst gibt — d. h. also: durch Philosophie. So ist die Philosophie in der Naturforschung enthalten. Wo die Naturwissenschaft ihre grundsätzlichen Ziele höher steckt, da steigt eben damit ihre Bedeutung für die allgemeine Kultur. Die Gewißheit aber, einen solchen Schritt vorwärts tun zu dürfen, ja tun zu müssen, ist eine philosophische Gewißheit. Denn indem sich das größere naturwissenschaftliche Erkenntnisziel durchsetzt, bezieht sich die von dem Forscher erlebte Notwendigkeit, so und nicht anders denken zu müssen, nicht bloß auf irgendwelche bestimmten Gegenstände, sondern sie bezieht sich aufs Grenzenlose, auf die Natur selbst als einen Inhalt des Kulturlebens.

Nehmen wir die vergleichende Anatomie unserer Zeit. Warum vergleicht man überhaupt? Was will man mit den Vergleichen? Bloß feststellen, daß bei bestimmten Tiergattungen gewisse Beziehungen im Bau des Skeletts usw. ähnlich sind, um dadurch wohl auch

auf Zusammenhänge zwischen verschiedenen Organen geführt zu werden, die doch die einzelnen Tiergattungen in ihrer Gesondertheit belassen? Von solcher Art sind in früheren Zeiten die Ziele der vergleichenden Anatomie gewesen. Allein der Forschung von heute sollen die Aehnlichkeiten etwas zu bedeuten haben. Die einzelnen Präparate in einer anatomischen Sammlung werden zu Symbolen. Der vergleichenden Arbeit liegt ein bestimmtes Erleben der Natur als gestaltender Macht zugrunde. In seiner »Vergleichenden Anatomie der Wirbeltiere« sagt Gegenbaur (I, 1 f.): Die anatomischen Tatsachen »bleiben, nur auf den Organismus bezogen, dem sie angehören, ohne Zusammenhang, und auch die genaueste Kenntnis des Baues und der Leistungen der Organe einer großen Summe verschiedener Organismen liefert nur die Vorstellung mannigfaltiger und differenter Einrichtungen, welche lose nebeneinander stehen«. . . . . Durch die Vergleichung »entsteht ein Bild des Zusammenhanges, welches uns die Verwandtschaft bezeugt, deren Grad sich nach der größeren oder geringeren Uebereinstimmung der Organisation bemißt«. Durch das höhere Forschungsziel ist die Einheit der Natur in einem höheren Grade unserem Bewußtsein erfaßbar gemacht worden. Dieses Wort von der Einheit der Natur ist inhaltlicher geworden, es sagt uns Bestimmteres, als es jenen Kulturepochen sagen konnte, die noch keine vergleichende Morphologie im Sinne Huxleys oder Gegenbaurs kannten. Die Natur als Einheit aber ist ein philosophisches Thema. —

Es wäre also, das hat gezeigt werden sollen, unzulänglich, wollte man meinen, daß Philosophie und Naturforschung einander in vollkommener Unabhängigkeit gegenüberständen; und ebensowenig darf eine einseitige Abhängigkeit derart behauptet werden, daß zwar die Philosophie zu ihren Zwecken der Naturforschung bedürfe, daß dagegen diese auch ohne Philosophie ganz wohl auskommen könne. In Wahrheit liegt die Philosophie (freilich nicht die ganze!) in der Naturwissenschaft, ist in ihr enthalten. Die Naturforschung hat keinen anderen Geist empfangen als die Philosophie: jeder entscheidende Fortschritt, den sie tut, wird in philosophischem Geiste getan. Darum wird er dann auch von den Vertretern der Philosophie gewissermaßen offiziell gebucht, — d. h. die der Naturwissenschaft einwohnende und in ihr wirksame Philosophie sucht den Zusammenhang mit den anderen philosophischen Problemen der Zeit. Von den Kantianern pflegt das Verhältnis der Philosophie zu den positiven Wissenschaften so dargestellt zu werden, als ob die Philosophie ihnen nur nachfolge und nichts anderes zu tun habe,

als sich nachträglich auf ihre systematischen Bedingungen, auf ihre methodische Struktur zu besinnen. Doch, das ergibt nur eine halbwahre Ansicht des wirklichen Verhältnisses. Wo sich die Philosophie um die Struktur der Wissenschaften bemüht, kommt sie in ihr ursprüngliches Eigentum. In der Struktur der einzelnen Wissenschaften erkennt der Geist der Philosophie sich selbst.

Hölderlin und der deutsche Idealismus.

Von

Ernst Cassirer.

I.

Mit der Geschichte des deutschen philosophischen Idealismus ist Hölderlin schon durch seinen äußeren Lebensgang aufs engste verknüpft. Er sieht sich von früher Jugend, von den ersten bewußten Anfängen seiner geistigen Entwicklung an, in die große gedankliche Bewegung, die an Kant anknüpft, mitten hineingestellt. Seine Schul- und Universitätsjahre, wie die Jahre seiner reifen dichterischen Entwicklung stehen gleich sehr in diesem Zeichen. Sein Geburtsjahr ist das Jahr 1770: — das Jahr, in dem es Kant nach mannigfachen Schwankungen und »Umkippungen« endlich gelungen war, in der Habilitationsschrift »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« den Aufriß des künftigen kritischen Systems fest und sicher zu verzeichnen. In der Epoche der ersten jugendlichen Empfänglichkeit trifft Hölderlin dann im Tübinger Stift mit Hegel und Schelling zusammen, und gemeinsam mit ihnen nimmt er alle großen geistigen Eindrücke der Zeit in sich auf. Das erste Universitätsjahr in Jena steht ganz unter der entscheidenden Einwirkung, die er von der Persönlichkeit und der Lehre Fichtes empfängt. Hölderlin ist vielleicht der erste von Fichtes Zuhörern gewesen, der den ganzen Umfang seiner Lehre zu übersehen und ihre letzten Ziele zu würdigen wußte. »Er hört Fichten« — so berichtet damals Hegel an Schelling — und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe, und dessen Wirkungskreis nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde«. Noch tiefer und bleibender aber ist der Eindruck, den er jetzt von Schillers ästhetischem Idealismus empfängt. Wenn er Schiller später gesteht, daß er von ihm »unüberwindlich dependiere«, so bezieht sich diese Abhängigkeit nicht allein auf die Dichtung Schillers, sondern in

gleicher Stärke auf das neue theoretische Bewußtsein von der Kunst, wie es in dem Aufsatz über Anmut und Würde und in den Briefen über ästhetische Erziehung entwickelt und begründet wird. Die Konzeption und Ausarbeitung dieser Schriften geht Hölderlins Aufenthalt in Jena teils unmittelbar voran, teils fällt sie in die Zeit dieses Aufenthalts und seines persönlichen Verkehrs mit Schiller. So war es Hölderlin immer und überall gegönnt, den philosophischen Idealismus nicht nur in seinen fertigen Resultaten aufzunehmen, sondern ihn in seinem Werden zu betrachten und in die letzten persönlichen und sachlichen Motive dieses Werdens einzudringen. —

Dennoch hat er sich dieser Bewegung, so mächtig sie ihn ergriff und bestimmte, niemals völlig rückhaltlos und unbedingt zu eigen gegeben. Er ist ihr bis in ihre letzten Einzelheiten gefolgt, — und in seinem philosophischen Nachlaß finden sich über den Gegensatz des »Organischen« und »Aorgischen« dialektische Versuche, in denen er unmittelbar mit Schelling und Hegel zu wetteifern scheint. Aber in seinem geistigen Wesen und in seiner künstlerischen Welt- und Lebensansicht lagen — zunächst noch halb verhüllt und unbewußt — andere Forderungen, die hier keine Erfüllung fanden. Er selbst hat in den Frankfurter Jahren, in denen sich für ihn die eigentliche Entdeckung seiner dichterischen Eigenart vollzog, oft genug die Notwendigkeit empfunden, sich gegenüber der gedanklichen und künstlerischen Entwicklung um ihn herum eher abzuschließen, als sich frei und unbefangen ihrem Fortgang zu überlassen. Er fühlt — wie er an Schiller damals schreibt — wie viel schwerer es ist, »die Natur zur rechten Aeußerung zu bringen in einer Periode, wo schon Meisterwerke nah um einen liegen, als in einer andern, wo der Künstler fast allein ist mit der lebendigen Welt. Von dieser unterscheidet er sich zu wenig, mit dieser ist er zu vertraut, als daß er sich stemmen müßte gegen ihre Autorität oder sich ihr gefangen geben. Aber diese schlimme Alternative ist fast unvermeidlich, wo gewaltiger und verständlicher als die Natur, aber eben deswegen auch unterjochender und positiver, der reife Genius der Meister auf den jungen Künstler wirkt". Nicht nur die Richtung Goethes und Schillers, auch die großen philosophischen Gedankenbauten der Zeit, sowie ihre revolutionären sittlichen Ideen waren es, denen Hölderlin, mit dieser inneren Scheu gegenübertrat. Und es genügt nicht, um diese Stellung Hölderlins zu seiner Zeit zu begreifen, auf die elegische Sehnsucht hinzuweisen, die ihn immer wieder ins ferne Land hinüber, zu Alkäus und Anakreon, trieb: denn diese Sehnsucht nach dem Griechentum ist hier selbst nicht sowohl Ursache, als sie die Wirkung eines tieferen geistigen Grundzugs ist, der sein Künstlertum und seine

Weltansicht beherrscht. Aus den Gesetzen dieses Künstlertums kann zuletzt allein die Erklärung für die Ferne und Nähe, für den Wechsel zwischen Anziehung und Abstoßung entnommen werden, der sich in Hölderlins Gesamtverhältnis zu seiner Epoche und insbesondere in seinem Verhältnis zur idealistisch-philosophischen Bewegung kundtut. —

Jede Charakteristik, die sich damit begnügt, die äußeren Einflüsse zusammenzustellen, die Hölderlin von seiner näheren oder ferneren geistigen Umgebung erfahren hat, bleibt daher notwendig ungenügend und einseitig. Die literarhistorische Forschung hat, soweit sie diesen Weg beschritt, manche interessante Einzelheit zutage gefördert: aber eine je größere Stofffülle sich hierbei ergab, um so mehr drohte die einheitliche künstlerische Gestalt Hölderlins sich nach und nach in die Vielheit und in den Widerstreit einzelner geschichtlicher Beziehungen aufzulösen. Besonders deutlich tritt dies in den Untersuchungen hervor, die Zinkernagel in seinem Buche »Ueber die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion« (1907) dem Hauptwerk Hölderlins gewidmet hat. Die mannigfachen Fassungen und Schichten der Hyperion-Dichtung, die hier unterschieden werden, stimmen fast nur noch dem Namen nach überein. Dem Plan und der künstlerischen Konzeption des Ganzen nach sind sie dagegen durchweg verschieden: und diese Verschiedenheit soll sich ausschließlich durch die äußeren Einwirkungen erklären, denen Hölderlin zur Zeit der Abfassung unterlag. Neben einer rein Schillerischen Fassung des Romans steht eine andere, die ganz durch Fichte und Platon bestimmt wird: neben einem Hyperion rein Tieckscher besitzen wir einen Hyperion rein Schellingscher Prägung. Auch die Lyrik Hölderlins soll an diesem Prozeß der beständigen inneren Umbildung seiner Gedankenwelt teilnehmen; auch sie soll selbst dort, wo sie sich zu ihrem reinsten und höchsten Ausdruck erhebt, nur der dichterische Reflex bestimmter zeitgenössischer Philosopheme sein. Wir gehen hier den einzelnen literarhistorischen Beweisgründen für diese These nicht nach: aber man muß gestehen, daß sie für jeden, der sich lediglich dem unbefangenen Eindruck von Hölderlins Dichtung überläßt, schon aus allgemeinen, inneren Gründen problematisch und schwer verständlich erscheinen muß. Wenn bei irgendeinem Lyriker, so spürt man bei Hölderlin durch alle Verschiedenheit der dichterischen Stoffe und Vorwürfe hindurch den Rhythmus und den Pulsschlag ein und desselben lebendigen lyrischen Grundgefühls. Dieser Grundton ist es, der dem Roman Hyperion und dem Drama vom Tod des Empedokles seine Bewegtheit und seine subjektive Fülle gibt und der auch in den Briefen Hölderlins,

sowie in seinen philosophischen Skizzen noch nachklingt. Wenn irgendwo, so stehen wir hier im Mittelpunkt seines Wesens und seines Schaffens. Läßt man die wechselnde Bestimmbarkeit durch äußere Einflüsse und Anregungen bis in diese Schicht hinabreichen, — so hat man damit in der Tat auf die Behauptung einer wahrhaft selbständigen geistigen Eigenart Hölderlins Verzicht geleistet. Die geistesgeschichtliche Betrachtung, für die zuletzt doch das Individuum Anfangs- und Zielpunkt bleibt, wird daher hier von Anfang an einen andern Weg suchen müssen. Sie wird versuchen müssen, aus dem dichterischen Wesenselement bei Hölderlin, das ihm ursprünglich angehört und aller abstrakten Reflexion vorausgeht, auch diejenigen Züge zu begreifen, die in der Gesamtheit seiner theoretischen Welt- und Lebensansicht allmählich immer bestimmter heraustreten. In dem Ausdruck und in der Rechtfertigung dieser Weltansicht begegnet Hölderlin den Grundgedanken des philosophischen Idealismus und macht sie sich zu eigen: aber weil diese Gedanken bei ihm in anderen seelischen Voraussetzungen wurzeln, darum nehmen sie für ihn eine andere Bedeutung und gleichsam eine andere Farbe an, als sie sie für die Begründer der idealistischen Spekulation besitzen. Und diese neue persönliche Stellung — so eigenartig ist innerhalb der Geistesgeschichte die Wechselbeziehung zwischen dem Individuellen und Universellen — wirkt nun wieder ins Allgemeine zurück. Nicht nur rein empfangend steht Hölderlin der geistigen Gesamtbewegung des Idealismus gegenüber, sondern er bereichert sie, indem er sie sich aneignet, zugleich mit einem neuen positiven Gehalt. Diesen Doppelprozeß des Nehmens und Gebens, der rezeptiven Bestimmtheit und der aktiven Bestimmung, durch welche Hölderlin in die Geschichte des deutschen Idealismus eingreift, versuchen die folgenden Betrachtungen näher zu entwickeln.

2.

Der gemeinsame Boden, von dem aus die Grundansicht des spekulativen Idealismus und die dichterische und philosophische Weltauffassung Hölderlins erwächst, läßt sich in den drei Namen Kant, Spinoza und Platon bezeichnen. In der Art wie sie diese drei geistigen Grundelemente miteinander verknüpfen und wie sie ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmen, sind indes die drei Schöpfer der großen Systeme, sind Fichte, Schelling und Hegel ebensosehr untereinander verschieden, wie sie sich hierin charakteristisch von Hölderlin unterscheiden. Was Kant betrifft, so hat die Bekanntschaft mit seiner Lehre für Hölderlin schon in den Jugend- und Lehrjahren des Tübinger Stifts begonnen — und

wenn in dieser Zeit in seiner Stellung zur kritischen Lehre eine gewisse Sprödigkeit noch unverkennbar ist, so schwindet sie mehr und mehr, je weiter er gegen das eigentliche Zentrum des Systems vordringt. Aus Woltershausen berichtet er in Briefen an den Bruder vom Jahre 1794, daß Kant und die Griechen, was das Wissenschaftliche betrifft, jetzt seine einzige Beschäftigung seien, und daß sich ihm dieser herrliche Geist immer mehr enthülle. Und noch nach Jahren, nachdem er selbst bereits in einem wesentlichen Zuge sich von Kants abstrakter Freiheitslehre getrennt hat, erkennt er ihre Wirkung auf die Zeit und ihre unbedingte Erforderlichkeit für die Zeit ohne Einschränkung an. Die Deutschen hätten keinen heilsameren Einfluß erfahren können, als den der neuen Philosophie, die bis zum Extrem auf Allgemeinheit des Interesses dringe, und das unendliche Streben in der Brust des Menschen aufdecke: — und die daher, wenn sie schon zu einseitig sich an die große Selbsttätigkeit der Menschennatur halte, doch als Philosophie der Zeit die einzig mögliche sei. Kant sei der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste seiner Spekulation führe, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringe. Aber freilich liegt in dieser Wertschätzung schon, daß auch Hölderlin die kritische Lehre nur als die unentbehrliche Vorschule des Denkens ansieht, und daß es auch ihn drängt, den Fortschritt von der kritischen »Propädeutik« zu einem System der Philosophie und Lebensanschauung vollzogen zu sehen. Die Form eines solchen Systems schien Spinozas Lehre in vorbildlicher Weise darzubieten. Wie Hegel, Schelling und Hölderlin die nähere Bekanntschaft mit dieser Lehre zunächst aus Fr. Heinr. Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza schöpfen, so entnehmen sie diesen Briefen auch die Ueberzeugung, daß in der Spinozistischen Weltansicht vor allem ein neues Wissensideal in mustergültiger Konsequenz und Reinheit verkörpert sei. Aber wenn es nunmehr den jungen Schelling reizt, mit Spinoza auf diesem seinem eigensten Gebiet zu wetteifern, wenn er, von seiner ersten Schrift über die Möglichkeit der Form einer Philosophie an, sich die Aufgabe stellt, ein idealistisches Seiten- und Gegenstück zum Spinozismus aufzustellen und in strenger deduktiver Abfolge alle Schritte von dem Einen absoluten Ich zu der Fülle seiner abgeleiteten Erscheinungen zu verfolgen: — so nimmt Hölderlins Grundinteresse von Anfang an eine andere Richtung. Das »Eine«, das er sucht, ist nicht, wie bei Schelling und Fichte, das oberste Prinzip der Deduktion: nicht ein höchster und allumfassender Grundbegriff, von dem alles besondere Wissen sich ableiten soll. Als er als Einundzwanzigjähriger das Ἓν καὶ πᾶν

zu seinem »Symbolum« wählte und es seinem Freunde Hegel ins Stammbuch schrieb, da stand ihm vielmehr unverkennbar bereits eine andere Auslegung und Deutung vor Augen. Nicht aus einer abstrakten Forderung des Wissens, sondern aus der Eigenart seines Naturempfindens und -schauens hatte er dieses Wort ergriffen. In ihm suchte und fand er die Bestätigung für das Grundgefühl, das ihn seit frühester Kindheit mit der Natur und mit den einzelnen Naturmächten, mit Sonne, Erde und Luft verbunden hatte. So erfüllt er — wie es der junge Goethe in der Zeit der ersten Bekanntschaft mit Spinoza getan hatte — den abstrakt-mathematischen Seinsbegriff Spinozas sofort mit einem eigenen und neuen Gehalt. Das Eine ist nicht die unendliche allumfassende Substanz, für die es keinen Wechsel und kein Werden gibt; — sondern es ist jenes Eins, das in sich selbst den Keim zur Vielheit und zum Wandel birgt: das *ἓν διαφέρον ἑαυτῷ*, wie es Hölderlin später im Hyperion, mit dem Worte des Heraklit bezeichnet. Von hier führt ihn schon früh der Weg zu Platon weiter: aber wieder ist es nicht der Logiker Platon, nicht der Kritiker des Theaetet, der die Heraklitische Lehre vom Werden bekämpft und ihr die Lehre vom *ὄντως ὄν* der Idee entgegensetzt, der ihn fesselt. Wie der Platonismus Shaftesburys und Winckelmanns, so ist auch der Platonismus Hölderlins ausschließlich auf die Erscheinung des Lebens und auf die Erscheinung des Schönen gerichtet. Ein erster Versuch, seine ästhetischen Grundansichten zu fixieren, mündet in einen Kommentar über den Platonischen Phaedrus aus — und die frühe metrische Fassung des Hyperion ist ganz erfüllt und beherrscht von dem Mythos über den Ursprung des *ἔρως*, den Drotima im Symposion verkündet. »Als unser Geist . . sich aus dem freien Fluge der Himmlischen verlor und erdwärts sich — Vom Aether neigt', und mit dem Ueberflusse — Sich so die Armut gattete, da ward — Die Liebe. Das geschah am Tage, da — Den Fluten Aphrodite sich entwand . . . Nun fühlen wir die Schranken unseres Wesens — Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig — Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist — Zum ungetrübten Aether sich zurück.« Und doch ist, was auf diese Weise sich als die Schranke unseres Wesens erweist, zugleich die Bedingung für alles menschliche Tun und alles menschliche Bewußtsein. Denn nur an dieser Schranke entzündet sich das Bewußtsein, nur aus dem Gegensatz zum Allgemeinen geht das Gefühl der Individualität hervor. Der leidenlose, der »reine« Geist mag alles Sein in sich befassen — aber er würde kein Sein für sich besitzen. Indem die Liebe den Widerstreit der beiden Triebe, deren keiner entbehrlich ist, den Trieb zum Unendlichen

und den Trieb zur Beschränkung vereinigt, schafft sie erst die Form und die Möglichkeit des bewußten Lebens selbst. —

Zugleich aber weist dieser Rückgang auf den Platonischen Mythos, abgesehen von der Besonderheit seines Inhalts, auf einen allgemeinen Zug in Hölderlins Geistesart zurück: auf einen Zug, durch den auf seine Grundanschauung vom Griechentum und von der Natur erst volles Licht fällt. Der Mythos ist für Hölderlin kein bloß äußerliches allegorisches Sinnbild, in das sich der Gedanke kleidet: sondern er bildet für ihn eine ursprüngliche und unauflösliche geistige Lebensform. Die mythische Phantasie ist kein bloßes Schmuckstück, das wir nachträglich dem Bilde der Wirklichkeit hinzufügen, sondern sie ist eines der notwendigen Organe für die Erfassung der Wirklichkeit selbst. In ihr findet er Welt und Leben erst wahrhaft erschlossen und gedeutet. Er hat die Naturgewalten als ursprüngliche mythische Gewalten gefühlt, noch ehe er sie sich benannt und sie begrifflich gegeneinander abgesondert hat. Wie dieses Grundgefühl das Ganze von Hölderlins Dichtung durchdringt, — wie es sich bis in die letzten Elemente seines lyrischen Stils als fortwirkend erweist: das hat — nachdem bereits Dilthey in seinem Hölderlin-Aufsatz auf diesen Zug verwiesen — Friedrich Gundolf am Beispiel von Hölderlins Archipelagus in tiefgreifender Analyse gezeigt [1]). Jetzt sind die alten Götter keine bloßen Metaphern und Umschreibungen mehr, sondern sie sind unmittelbar als sinnlich-geistige Realitäten gewußt und erlebt. Ingrimmig wendet sich Hölderlin gegen die »scheinheiligen Dichter«, denen die Götterwelt nur Name, nur Staffage und rhetorisches Prunkstück bleibt. »Ihr kalten Heuchler, sprecht von den Göttern nicht! Ihr habt Verstand! ihr glaubt nicht an Helios, Noch an den Donnerer und Meergott; Tod ist die Erde, wer mag ihr danken?« Wem der Mythos eine bloße, noch so »poetische« Erfindung ist — wer in ihm keine eigentümliche und notwendige geistige Form ausgedrückt findet, der hat das Recht verwirkt, von ihm als Dichter Gebrauch zu machen. Denn ihm ist die Welt nur ein totes Aggregat einzelner Stoffe oder ein berechenbares, mit dem Verstand erschöpfbares System mechanischer Kräfte. Es ist unverkennbar die Stimmung der »Götter Griechenlands«, die hier in Hölderlin fortwirkt — aber gerade im Vergleich mit Schiller und im Gegensatz zu ihm tritt die Eigenart seiner Gefühls- und Anschauungswelt besonders deutlich hervor. Was Schiller nur fordert, das ist bei Hölderlin geleistet. Wenn jener der versunkenen griechischen Götterwelt nur resigniert und »sentimentalisch« gegenüberstand:

---

1) Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 2. Aufl. Lpz. 1907 S. 405 f.; Gundolf, Hölderlins Archipelagus, 2. Aufl.; Heidelberg 1916.

so steht Hölderlin ihr wieder naiv und gläubig gegenüber. Für Schiller bleiben die antiken Göttergestalten, bleiben Helios und Aphrodite, so sehr er sie zurücksehnt, doch immer nur die »schönen Wesen aus dem Fabelland«, deren Spur nur noch im Feenland der Lieder lebt. Die Vernunft soll hier wieder aufbauen, was die Anschauung der Natur für immer verloren hat. »Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet, — Schaffendes Leben aufs neu' gibt die Vernunft ihr zurück.« Für Hölderlin aber ist gerade dies charakteristisch, daß dieser Dualismus für ihn kraft der ursprünglichen Eigenheit seiner Empfindung der Natur von Anfang an überwunden ist. Er braucht die antiken Göttergestalten nicht künstlich in der Reflexion wiederherzustellen; denn sie sind ihm künstlerisch vermöge der Grundrichtung und des Grundgesetzes seiner Phantasie beständig innerlich gegenwärtig. Vor dieser höheren Gegenwart versinkt ihm selbst die unmittelbare sinnliche Nähe der »Dinge« und der empirischen Tatsachen. »Wie in himmlische Gefangenschaft verkauft« so klagt er, »Dort bin ich, wo Apollo ging — In Königsgestalt, — Und zu unschuldigen Jünglingen sich — Herabließ Zeus und Söhne in heiliger Art — Und Töchter zeugte, — Der Hohe unter den Menschen.« Er sieht, wie Helios, müde seiner Fahrt, die jungen Locken im Goldgewölk badet; er lauscht ihm, wie er, goldner Töne voll, sein Abendlied auf himmlischer Leier spielt. Dieser Zug in Hölderlins Naturgefühl ist in ihm nicht »entstanden«, geschweige durch irgendeine äußere Einwirkung in ihm erzeugt; sondern er bezeichnet eine Urform seines Geistes, die von Anfang bis zu Ende sich selbst gleich geblieben ist und sich nur immer reicheren und bewußteren Ausdruck gegeben hat. Wie der Knabe die Stille des Aethers vernahm und sich deutete, lange bevor er der Menschen Wort begriff, so spricht eine der letzten und reifsten Dichtungen, die Hölderlin gelungen ist, — die Elegie »der Wanderer« — diese Stimmung noch einmal ergreifend aus.

»Und so bin ich allein. Du aber, über den Wolken
Vater des Vaterlands! mächtiger Aether! und du,
Erd' und Licht, ihr einigen drei, die walten und lieben,
Ewige Götter! mit Euch brechen die Bande mir nie!«

Was sich in diesen Worten darstellt, — das ist nichts Aeußeres, nichts Wandelbares und Zufälliges mehr, sondern es ist die Substanz seines geistigen und dichterischen Wesens selbst.

Und noch ein anderer grundlegender Zug von Hölderlins künstlerischem Pantheismus wurzelt in diesem Ausgangspunkt. Wie das Unendliche und All-Eine sich in eine Fülle individueller Gestalten ausbreitet und sich nur in dieser Besonderheit der Gestalten auszuwirken vermag: das ist der Punkt, um den auch Hölderlins Denken

beständig kreist. Aber auch hier grenzen für ihn die begriffliche und die sinnlich-anschauliche Ansicht dieses Verhältnisses nahe an einander und gehen fast unmerklich ineinander über. Seine Anschauung ist ebensoweit von dem logisch-mathematischen Pantheismus Spinozas, wie von dem dialektischen Pantheismus Schellings und Hegels entfernt, wiewohl sie sich dem letzteren — wie die Berufung auf das Heraklitische ἓν διαφέρον ἑαυτῷ beweist — in der äußeren Formulierung annähert. Im Grunde bleibt ihm doch das Unendliche selbst noch ein Faßbares und Fühlbares. Es ist ihm nicht die Eine, sich selbst ewig gleiche Regel, die über allem Werden steht, noch der Begriff oder die Potenz des Seins, die sich selbst expliziert — sondern es stellt sich ihm von Anfang an in konkreter Gestaltung dar. Luft und Licht, Aether und Himmel sind seine nächsten Symbole — sofern sie selbst unbegrenzt und allgegenwärtig in jedes besondere Sein eingehen und es umspülen und durchfluten. In ihnen fühlt er sich unmittelbar ergriffen von der Einheit alles Lebendigen; in sie sehnt sich sein Wesen aufzugehen. Auch in diesem seinem Allgefühl ist Hölderlin noch antik — noch auf eine Anschauung gerichtet, die den sinnlichen Umriß des Besonderen nicht verliert, indem sie sich dem Allgemeinen hingibt. Wenn er von der Luft als dem rastlos beweglichen, alldurchdringenden Element, als Grundstoff aller Dinge spricht, der in einer ewigen Fülle durch alle Röhren des Lebens dringt, — so könnte es fast scheinen, als hörte man einen der alten Ionischen Naturphilosophen; als stünde man in dem Kreise des Anaximenes oder des Diogenes von Apollonia. Aber auch hier ist alle theoretische Betrachtung in unmittelbare Empfindung ein- und umgeschmolzen. Hölderlin bedarf für diese seine Naturansicht keiner anderen Bestätigung als das Gefühl, das jeder helle und heitere Frühlingstag dem Menschen gibt. »Wie wenn die Mutter schmeichelnd frägt, wo um sie her ihr Liebstes sei — so schildert Hyperion die Stimmung des Tages, an dem er zuerst Diotima begegnete — und alle Kinder in den Schoß ihr stürzen, und das Kleinste noch die Arme aus der Wiege streckt, so flog und sprang und strebte jedes Leben in die göttliche Luft hinaus, und Käfer und Schwalben und Tauben und Störche tummelten sich in frohlockender Verwirrung untereinander in den Tiefen und Höhen, und was die Erde festhielt, dem ward zum Fluge der Schritt; über die Gräben brauste das Roß und über die Zäune das Reh, und aus dem Meergrund kamen die Fische herauf und hüpften über die Fläche. Allen drang die mütterliche Luft ans Herz und hob sie und zog sie zu sich.« Auch der tragische Unterton, der durch Hölderlins Lyrik hindurchgeht, findet hier seinen Ausklang. Alle Liebe und alles Leid muß zuletzt droben in

Licht und Luft zerrinnen. Das Einzelne ist sich selbst seines eigentlichen Wesensgrundes noch nicht bewußt; — es bleibt im Schatten und herzlos, bis der Allumfassende, bis der »Vater Aether« jeden erkannt hat.

Jetzt erst, nachdem wir uns der bleibenden Grundmomente von Hölderlins Naturanschauung versichert haben, die durch alle Epochen seines Lebens und seiner Dichtung hindurch die gleichen sind, können wir der Frage näher treten, welche Wirkungen er vom philosophischen Idealismus seiner Zeit empfangen, und welche er auf ihn ausgeübt hat. Betrachtet man hier zunächst Hölderlins Verhältnis zu Fichte: so ist es seinen allgemeinen Umrissen nach klar und eindeutig bestimmt. In den schwierigen und mühseligen Deduktionen der Fichteschen Wissenschaftslehre erfaßt Hölderlin von Anfang an den zentralen und entscheidenden Punkt. Der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich ist ihm nur ein anderer Ausdruck für den dualistischen Widerstreit von Natur und Freiheit. Die »Natur« — so hatte Fichte gelehrt — vermag die Freiheit nicht zu beschränken: denn sie ist selbst nichts Absolutes, kein ursprüngliches und unabhängiges Sein, das an sich vorhanden wäre. Sie ist vielmehr die Grenze die das Selbst sich setzt, um alsbald wiederum über sie hinwegzuschreiten: der Stoff, an dessen Bestimmung und Bewältigung das reine Ich sich seiner selbst und seiner unendlichen Aufgabe bewußt wird. So ist sie der Komplex nicht eines unabhängigen, aus sich bestehenden Daseins, sondern sie bezeichnet das Ziel und den Umkreis des Sollens: das ideelle Substrat, an dem die freie Tätigkeit sich selber erst findet und über ihren Weg und ihre Richtung Klarheit gewinnt. Jedes »gegebene« Sein der Natur ist nur dazu bestimmt, kraft des sittlichen Willens umgeformt und somit als dieses Gegebene vernichtet und aufgehoben zu werden. Was diese Lehre in der unerbittlichen Konsequenz, mit der sie bei Fichte entwickelt wird, für Hölderlin bedeuten mußte, läßt sich leicht ermessen. Denn lange lagen in ihm selbst die Voraussetzungen für ihre Aufnahme bereit. Schon in der jugendlichen Schwärmerei für Rousseau, dessen Namen er seiner »Hymne an die Menschheit« voransetzt, hatte der Begriff der Natur, neben seinem reinen, anschaulichen Gehalt, zugleich die Züge eines sittlichen Ideals angenommen. In der Jugenddichtung sind beide Elemente unmittelbar aufeinander bezogen und miteinanedr verquickt. Den Hymnen, in denen er die Stille der Natur oder einzelne ihrer großen Erscheinungen preist, treten andere zur Seite, die mit enthusiastischem Ueberschwang rein abstrakte Gebilde, wie Freundschaft und Menschheit, Ehre und Freiheit verherrlichen. Die erste Vertiefung in Fichtes Lehre aber mußte

die Scheineinheit, in der Hölderlin bisher gelebt hatte, zur Auflösung bringen. Was jetzt von ihm verlangt wurde, war eine klare und scharfe Alternative: eine Entscheidung zwischen dem Standpunkt des Seins und dem Standpunkt des Sollens. Es scheint einen Augenblick, als beuge er sich dem »Titanen« Fichte; — als opfere er die »Natur« dem »Ideal« auf. Aber nicht ohne tiefen und schmerzlichen Verzicht vermag er dieses Opfer zu bringen: denn was hier von ihm gefordert wird, ist nichts anderes als der Bruch mit jenem ursprünglichen Weltgefühl, das ihm von früh an an- und eingeboren war. Die Natur soll nicht mehr ein Ganzes für sich bestehender und für sich wirkender geistig-göttlicher Kräfte sein: sondern sie ist nur der »Gegenwurf« zur Idee der Freiheit und das Material für unsere sittliche Bestimmung. Eben an diesem Punkte aber setzt nun Hölderlins Abwehr und seine geistige Selbstbehauptung gegenüber Fichte ein. Noch versucht er es zunächst, mit Fichtes eigenen Waffen gegen ihn zu streiten. Wenn es wahr ist, daß Ich und Nicht-Ich nur für einander da sind, daß sie — wie der Fichtesche Begriff in der »Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre« lautet — nur im Wechsel-Tun und -Leiden sich gegenseitig bedingen und gegenseitig konstituieren: — so ist damit die Natur aus der bloßen Negativität bereits herausgehoben, so ist auch ihr ein eigener Sinn und eine selbständige ideelle Bedeutung verliehen. Ihre Vernichtung darf nicht als mögliches Ziel gedacht werden; denn sie wäre mit der Vernichtung des Ich gleichbedeutend. Bedarf das Ich, um sich zum Selbstbewußtsein zu erheben, der Schranke, — bedarf es der Beziehung auf die Endlichkeit: so muß diese letztere selbst mehr als *bloße* Schranke sein. Was wir vom Standpunkt des Willens lediglich als *Stoff* ansehen und behandeln können und müssen, das muß demnach, in einer anderen Richtung, der Betrachtung zugleich selbst wieder als *Form*, als selbständige, einem eigenen Gesetz unterstehende Gestalt aufgefaßt werden können. Unverkennbar knüpft Hölderlin hier an das theoretische Resultat von Schillers ästhetischen Briefen an; aber er spricht in diesem Resultat nunmehr zugleich eine eigene persönliche Grundforderung und ein eigenes geistiges Grunderlebnis aus. Indem es ihn drängt, auch dieses Erlebnis in die Form des Romans umzuschmelzen, der seinen Lebens- und Entwicklungsgang begleitet, entsteht — im Winter 1794 auf 95 — die Jenenser Fassung des »Hyperion«. Besonders in dem metrischen Fragment, das von ihr erhalten ist. spricht sich die allgemeine Tendenz, aus der sie hervorgegangen ist, fast in abstrakter Klarheit aus:

»Der leidensfreie, reine Geist befaßt
Sich mit dem Stoffe nicht, ist aber auch
Sich keines Dings und seiner nicht bewußt,
Für ihn ist keine Welt; denn außer ihm
Ist nichts . . .
Nun fühlen wir die Schranken unsers Wesens,
Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig
Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist
Zum ungetrübten Aether sich zurück.
Doch ist in uns auch wieder etwas, das
Die Fesseln gern behält; denn würd' in uns
Das Göttliche von keinem Widerstande
Beschränkt — wir fühlten uns und andere nicht.
Sich aber nicht zu fühlen ist der Tod . . .

Groß und unbezwinglich sei
Des Menschen Geist in seinen Forderungen;
Er beuge nie sich der Naturgewalt,
Doch acht' er auch der Hilfe, wenn sie schon
Vom Sinnenlande kömmt, verkenne nicht,
Was edel ist im sterblichen Gewande. —
Stimmt hie und da nach ihrer eigenen Weise
In seine Töne die Natur, so schäm
Er sich der freundlichen Gespielin nicht . . . .«

In diesen Worten stellt sich Hölderlin als Künstler und mit dem Rechte des Künstlers gegen die ethische Reflexionsphilosophie Fichtes wieder her. Aber der Kampf ist freilich damit noch nicht bis zu Ende durchgekämpft. Die Einheit zwischen Natur und Menschengeist ist im Phänomen des Schönen von neuem geknüpft; aber sie trägt jetzt beständig den Keim zu einem tragischen Konflikt in sich. Denn immer wieder wird die reine künstlerische Hingabe an die Wirklichkeit durch andersartigeForderungen, die sich von außen zudrängen, gehemmt und beirrt. Der erste innige und fraglose Zusammenhang, der den Menschen mit der Natur verband, kehrt in gleicher Stärke und Unmittelbarkeit nicht mehr zurück. Dem Recht und der Eigenart der Intuition steht das abstrakte Vernunftgebot gegenüber: das Gefühl des Naturzusammenhangs sondert sich von dem Gesetz, das die Menschenwelt beherrscht und auf dem die Ordnung dieser Welt beruht. Traum und Wirklichkeit, deren Grenzen in dem Gefühl des Knaben und Jünglings noch unmerklich ineinanderfloßen, sind jetzt streng und scharf geschieden; — aber die neue Klarheit

läßt nur das Leid als Grund aller Wirklichkeit um so schonungsloser hervortreten. Das Gedicht »An die Natur«, das im Jahre 1795 kurz nach der Rückkehr aus Jena entstanden ist, spricht diese Stimmung ergreifend aus. In ihr wurzelt fortan Hölderlins tragische Weltanschauung. Im Hyperion wie in der Empedokles-Dichtung klingt dieses Grundmotiv nach. Auch Empedokles ist beherrscht von dem Gefühl des Alllebens- und dieses Gefühl gibt ihm die Natur zu eigen und macht sie ihm von innen her verständlich. Aber er bleibt bei dieser Einheit nicht stehen: sondern es drängt ihn, die Ordnung der Natur, die sich ihm enthüllt hat, auch in der Menschenwelt um ihn herum, im Gesetz des Staates und der Gemeinschaft zu verwirklichen. Hier aber wird, im Getriebe des empirisch-menschlichen Wirkens und der bedingten endlichen Zwecksetzungen, sogleich die große Intuition der Natur, die er in sich trägt, beschränkt und herabgezogen. Indem er das Wissen, das ihn mit der Natur verknüpft, zum Mittel für eine einzelne Bestrebung herabwürdigt, indem er die Natur zur Magd erniedrigt, ist ihr Zauber von ihm gewichen. Er findet sich, ohne ihre Hilfe, allein in der engen Menschenwelt wieder und den Angriffen dieser Welt ausgesetzt. Und erst, indem er sich nun von dieser ganzen Sphäre, von dem Getriebe menschlicher Meinungen und menschlicher Absichten trennt, indem er allen Lockungen, die von dorther noch zu ihm hinüberklingen, widerstrebt und sich in schauderndem Verlangen in die Flammen des Aetna wirft, hat er damit das alte Band mit der Natur wieder geknüpft. Das also macht hier den letzten Grund der Tragik aus: daß Natur und Freiheit sich nicht versöhnen, — daß wer in den Ordnungen der Menschenwelt leben und wirken will, sich von den Ordnungen der Natur scheiden und daß, wer den Weg zu ihnen zurückfinden will, damit den Regeln der Menschenwelt und ihrem Glück und Leid entsagen muß. Der Aufsatz »Grund zum Empedokles« zeigt, wie Hölderlin sich nicht damit begnügt, diesen Gegensatz zu gestalten, sondern, wie er beständig danach ringt, ihn allgemein und abstrakt auszusprechen: aber wem das Ganze seiner Dichtung gegenwärtig ist, der findet noch in dieser höchsten Abstraktion den ganz persönlichen Gehalt seines individuellen Lebens- und Weltgefühls. —

3.

Betrachtet man die innere Entwicklung Hölderlins, wie sie sich uns bisher darstellte, so zeigt sich in ihr überall eine durchgehende Stetigkeit bestimmter Lebenselemente und Lebensprobleme. Auch

dort, wo Hölderlin einem fremden Einfluß unterliegt, stellt er sich ihm gegenüber, nach einer kurzen inneren Krise, aus eigener Kraft wieder her. Ein anderes Gesamtbild müßte sich uns freilich ergeben, wenn wir annehmen, daß Hölderlin, um den überwältigenden und für seine dichterische Natur zerstörenden Einfluß der Fichteschen Lehre zu überwinden, eine äußere Hilfe suchen mußte — und daß er sie in Schellings Naturphilosophie gefunden hat. Die Argumente, die man für diese Annahme vorgebracht hat, sind indes wenig überzeugend. Denn alle Analogien, die man zwischen Schellings und Hölderlins Anschauung der Natur, im ganzen wie im einzelnen, aufgewiesen hat, betreffen gerade diejenigen Elemente seiner Gesamtansicht, die für ihn von früher Jugend an feststanden und die deren festes Grundgerüst bilden. Man wird sich schwerlich bereden können, daß die Vorstellung vom »Vater Aether«, die durch Hölderlins Dichtung hindurchgeht, aus Schellings Schrift über die Weltseele geschöpft und aus ihr erst völlig erklärbar sei — wenn man sich vergegenwärtigt, wie diese Vorstellung in voller anschaulicher Klarheit bei ihm schon in einer Zeit hervortritt, in der noch nicht einmal die ersten begrifflichen Anfänge der Schellingschen Naturphilosophie gegeben waren. Schon das Thalia-Fragment des Hyperion aus dem Jahre 1794 enthält sie — und das Gedicht »An die Natur« aus dem folgenden Jahre nimmt sie von neuem auf und bildet sie fort. »Ich weiß nicht, wie mir geschieht, wenn ich sie ansehe, diese unergründliche Natur; aber es sind heilige, selige Tränen, die ich weine vor der verschleierten Geliebten. Mein ganzes Wesen verstummt und lauscht, wenn der leise geheimnisvolle Hauch des Abends mich anweht. Verloren ins heilige Blau blick' ich oft hinauf in den Aether und hinein ins heilige Meer, und mir wird, als schlösse sich die Pforte des Unsichtbaren mir auf, und ich verginge mit allem, was um mich ist.« Hier liegt der künstlerische Keim der späteren Dichtung »An den Aether« deutlich zutage; man braucht nach keiner weiteren rein begrifflichen Anregung für sie zu suchen. Auch davon, daß Hölderlin, indem er das Licht als Ursprung alles lebendigen Daseins preist, von der Schellingschen Deutung des Lichts als »der ersten und positiven Ursache der allgemeinen Polarität ausgehe«[1]), wird man sich kaum überzeugen, wenn man erwägt, daß es sich auch hier um eine jener fundamentalen Anschauungen handelt, von denen er wußte und aussprach, daß sie ihm nicht auf menschliche Lehre zurückgingen, sondern daß sie aus seinem, nicht weiter zu ergründenden ursprünglichen Gefühl der Natur frei und zugleich notwendig hervorwuchsen. »O jene Zeit« — so ruft Empedokles aus —

1) Vgl. Zinkernagel, a. a. O. S. 193, 201 u. s.

Ihr Liebeswonnen, da die Seele mir,
Von Göttern wie Endymion geweckt,
Die kindlich schlummernde, sich öffnete,
Lebendig sie, die Immerjugendlichen,
Des Lebens große Genien
Erkannte — schöne Sonne! Menschen hatten mich
Es nicht gelehrt, mich trieb mein eigen Herz
Unsterblich liebend zu Unsterblichen,
Zu dir, zu dir, ich konnte Göttlichers
Nicht finden, stilles Licht . . . «

Es bedarf hier keiner weiteren Beispiele: denn jede Zeile in Hölderlins Dichtung spricht im gleichen Sinne. Aber auch im ganzen hält der Gedanke, daß Hölderlin, als er den Zusammenbruch des Fichteschen Systems in sich erfuhr, den nächsten gedanklichen Halt in Schellings Naturphilosophie gesucht und gefunden habe, der Kritik nirgends stand. Denn Schelling selbst stand, zu der Zeit, als ihm Hölderlin wieder begegnete, — es war im August 1795, als Hölderlin bei seiner Rückkehr von Jena den Freund im Tübinger Stift besuchte — noch völlig im Bann der Fichteschen Wissenschaftslehre. Noch wenige Monate zuvor hatte er an Hegel geschrieben, daß sein Ehrgeiz erfüllt sei, wenn er einer der ersten sei, der den neuen Helden Fichte im Lande der Wahrheit begrüßen könne. »Segen sei mit dem großen Mann, er wird das Werk vollenden!« Auch jetzt, als er Hölderlin wiedersieht, ist die Sorge des Zwanzigjährigen nur darauf gerichtet, ob er weit genug in der Philosophie fortgeschritten sei, um mit Fichtes großen Entwürfen Schritt halten zu können. Hölderlin muß ihn hierüber trösten: »sei Du nur ruhig — so erwidert er ihm — Du bist gerade so weit als Fichte; ich habe ihn ja gehört.« Was Schellings literarische Produktion betrifft, so lagen damals drei Schriften von ihm vor oder waren in der Ausarbeitung begriffen: die Schrift »über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«, die Schrift »vom Ich als Prinzip der Philosophie« und die »Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus«, wozu noch kurz darauf, zu Beginn des Jahres 1796, die »Neue Deduktion des Naturrechts« trat. In ihnen allen ist der Gedankenkreis Fichtes nirgends prinzipiell überschritten. Das Prinzip der Sittlichkeit ist — namentlich in den zuletzt genannten Schriften — das Prinzip der Philosophie überhaupt: der Begriff der Autonomie ist der Mittelpunkt, um den sich der Aufbau der ideellen wie der wirklichen Welt, der Welt des Geistes, wie der Welt der Natur bewegt. Nur insofern findet das Problem der Natur hier überhaupt eine besondere Erwäh-

nung, als auch die Natur als Beleg und Beispiel für den Grundgedanken der Autonomie gilt: denn Leben ist »Autonomie in der Erscheinung«. Was Schelling damals vor Augen steht, ist ein Versuch, wie er kurz darauf von Fichte in seinem Naturrecht unternommen wurde, indem er Luft und Licht a priori aus der Notwendigkeit deduzierte, daß eine Mehrheit freier Wesen existieren und daß sie miteinander in Verbindung und Gemeinschaft treten müßten. Daß die Natur dagegen, als eine Stufenfolge von Kräften, einen selbständigen Bestand und einen selbständigen Wert darstelle: dieser Gedanke ist hier noch nirgends gefaßt. Der abstrakte Ethizismus Fichtes ist noch nirgends dem Dynamismus der späteren Schellingschen Lehre gewichen. »Endliche Wesen — so heißt es in der Schrift vom Ich — müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle: die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Kausalität zu bezeichnen und gleichsam abzustecken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktische Kausalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität möglich ist.« Alle Kausalität geht demnach letzten Endes auf Teleologie, alle Betrachtung des Lebens geht auf seine Erläuterung und Beleuchtung durch die Idee des sittlichen Selbst- und Endzwecks zurück. Hier fand somit Hölderlin bei Schelling nur die gleiche Anschauung wieder, die er, als sie ihm bei Fichte entgegentrat, für sich selbst abgewehrt, und der er seine eigene Bestimmung von Leben und Schönheit im metrischen Fragment des Hyperion gegenübergestellt hatte. —

Und doch zeigt eben der Rückblick auf dieses Fragment, daß in dem geschichtlichen Verhältnis von Schelling und Hölderlin und in der Beziehung zwischen ihrer Weltansicht noch ein ungelöstes Problem vorliegt. Als Schelling später das Ergebnis seiner Naturphilosophie formulierte, da faßte er es in Sätzen zusammen, deren Tendenz unmittelbar an Hölderlins inneren Kampf gegen Fichte gemahnt. »Die Natur ist nicht ein Brett, welches das Ur-Ich vor sich hinnagelt, um, daran anprallend, auf sich selbst zurückgetrieben, zur Reflexion genötigt und dadurch theoretisches Ich zu werden und ferner, dasselbe bearbeitend, umformend seine praktische Tätigkeit zu üben, sondern sie ist eine Stufenleiter, auf der der Geist zu sich selbst emporsteigt. Aus der Natur entwickelt sich der Geist; sie ist nicht bloßes Objekt, sie hat etwas Geistartiges.« Man sieht: diese Worte könnten auch über dem Jenenser Bruchstück des Hyperion als Motto stehen. Wenn Schelling ferner weit später — in der Streitschrift gegen Fichte vom Jahre 1806 — gegen diesen den Vorwurf

der Natur- und Bilderstürmerei erhebt, so findet sich auch diese Wendung bereits in voller Schärfe im Jenenser Hyperionfragment: »Und wenn dem Göttlichen in Dir ein Zeichen der gute, starke Sinn erschafft, und goldene Wolken den Aether des Gedankenreichs umzieh'n, bestürme nicht die freudigen Gestalten; denn du bedarfst der Stärkung der Natur«. Und damit sind die inhaltlichen Zusammenhänge und Analogien noch nicht erschöpft. Die Stellung, die Hölderlin der Kunst und die er dem Phänomen des Schönen im Aufbau der geistigen Welt zuweist, ist am klarsten und bestimmtesten in der endgültigen Fassung des Hyperion, an der Hölderlin in Frankfurt im Winter 1796/97 arbeitete, ausgesprochen; aber der entscheidende Grundgedanke läßt sich auch hier deutlich bis in die Jenenser Zeit zurückverfolgen. »Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. So gab der Mensch sich seine Götter. Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit . . . Und ohne solche Liebe der Schönheit, ohne solche Religion ist jeder Staat ein dürr Gerippe ohne Leben und Glück, und alles Denken und Tun ein Baum ohne Gipfel, eine Säule, wovon die Krone herabgeschlagen ist.« Das ist eines der Grundmotive der Gedankenwelt die Schelling später, im Jahre 1800, im System des transzendentalen Idealismus ausgebaut hat. Und noch ein anderer Zug: die entscheidende Bedeutung, die dem Mythos und der mythischen Phantasie zugesprochen wird, ist hier bezeichnend. Hölderlin ist in den philosophischen Entwürfen, die sich in seinem Nachlaß vorgefunden haben, auch rein abstrakt und theoretisch auf diese Bedeutung eingegangen, und er hat hier auszuführen gesucht, daß »alle Religion ihrem Wesen nach poetisch« sei. Aber wichtiger als dieser abstrakte Ausdruck ist hier die konkrete Form seiner Anschauung und seines Weltempfindens, in die, wie wir gesehen haben, der Mythos überall als notwendiges, belebendes Element einging. Wäre es nicht möglich, daß eben diese seine ursprüngliche Eigenart für den Denker Schelling zum Problem wurde — daß er hier jene geistige Richtung vor sich sah, die er später in der Philosophie der Mythologie konstruierte? Dann wäre — wenngleich in einem anderen Sinne, als man bisher angenommen hat — die Begegnung zwischen Hölderlin und Schelling im Sommer 1795 für die Entwicklungsgeschichte des deutschen Idealismus in der Tat denkwürdig und bestimmend gewesen. Nicht dies freilich kann behauptet werden, daß Schelling irgendwelche fertige Resultate des Denkens unmittelbar von Hölderlin übernahm — denn dieser ist, so ernsthaft er sein Leben lang mit philosophischen Problemen gerungen hat, niemals ein systematischer

Denker gewesen. Aber vielleicht stellte sich in ihm für Schellings empfänglichen Geist ein neuer Gehalt dar, zu dem er jetzt die Form und die gedankliche Rechtfertigung zu finden suchte; — vielleicht war es eine neue Richtung, die Hölderlin Schellings Gedanken gab, und eine neue Aufgabe, die er ihnen stellte? —

Dies alles scheint freilich bloße Hypothese — scheint eine Vermutung, die sich allerdings fast notwendig ergibt, wenn man sich den Entwicklungsgang Schellings und Hölderlins vergegenwärtigt und die Grundmomente dieser Entwicklung einander gegenüberstellt, die aber zunächst keinen unmittelbaren geschichtlichen Beweis zuläßt. Nun aber wirft ein glücklicher Handschriftenfund der letzten Zeit auf die Frage, die wir uns hier stellen, ein neues, unvermutetes Licht. Es handelt sich um ein Folioblatt, das die Berliner Königliche Bibliothek, im Jahre 1913 in einer Versteigerung erwarb, und das kürzlich unter dem Titel »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus« in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften von Franz Rosenzweig herausgegeben und vortrefflich kommentiert worden ist. Auf den engen Raum eines doppelseitig beschriebenen Blattes sind hier Gedanken von größter geschichtlicher und systematischer Tragweite zusammengedrängt. Es wird zunächst festgestellt, daß die gesamte Metaphysik künftig in die Moral falle — ein Gedanke, für den Kant nur ein erstes Beispiel gegeben, den er aber seinem ganzen Umfang und seiner Bedeutung nach noch nicht erschöpft habe. Denn das System der Ideen falle (da alle Ideen auf der Grundidee der Freiheit beruhen) mit dem System aller praktischen Postulate zusammen. Das erste dieser Postulate ist die Vorstellung von dem absolut selbständigen Ich: aber zugleich mit dem freien selbstbewußten Wesen tritt eine ganze Welt aus dem Nichts hervor. »Hier werde ich — so fährt der Entwurf fort — auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein? Ich möchte unserer langsamen, an Experimenten mühsam schreitenden Physik endlich einmal wieder Flügel geben.« Von der Natur soll sodann der Fortgang zum »Menschenwerk« vollzogen werden: zunächst zum Staat, der aber selbst bloß etwas Mechanisches ist, da er freie Wesen als mechanisches Räderwerk behandeln muß, und über den wir daher noch hinausmüssen. Die wahren tieferen Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit sollen die Kritik an ihrem empirischen Verlauf, an dem ganzen elenden Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung durchführen. Zuletzt und zuhöchst kommt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit zu stehen: das Wort im

höheren Platonischen Sinne genommen. Denn Wahrheit und Güte sind nur in der Schönheit verschwistert. Der Philosoph muß daher ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter: die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. »Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde: sie wird am Ende wieder das, was sie am Anfang war — Lehrerin der Menschheit.« Und diese Grundüberzeugung wirkt zuletzt auch auf die Gestaltung der Religion zurück. Es ist ein triviales Vorurteil, daß nur der sinnliche Haufe sich den Gehalt der Religion in Bildern verkörpern und gegenständlich machen muß: nicht nur er, sondern auch der Philosoph bedarf der gleichen sinnlichen Vermittlung. »Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst; dies ists, was wir bedürfen. Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist — wir müssen eine neue Mythologie haben; diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden. Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen: die Mythologie muß philosophisch werden, und das Volk vernünftig; und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen . . . Dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden; dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!« —

Das Blatt, das wir hier vor uns haben, rührt von Hegels Hand her, und nach Kriterien, die sich aus der Handschrift ergeben, muß es von diesem etwa im Juni oder Juli 1796 niedergeschrieben sein. Aber alles, was wir — namentlich nach Diltheys Untersuchung der Hegelmanuskripte der Berliner Kgl. Bibliothek — über den Entwicklungsgang der Hegelschen Philosophie wissen, widerspricht der Annahme, daß Hegel wirklich der Verfasser dieses Blattes sein könne. Der Herausgeber des Blattes hat daher, gestützt auf eine Reihe überzeugender sachlicher Gründe, die Ansicht vertreten, daß es sich hier um ein Manuskript Schellings handle, das uns in Hegelscher Abschrift vorliegt; — eine weitere sorgfältige Untersuchung hat ergeben, daß als Abfassungszeit nur der Stuttgarter Aufenthalt Schellings im Winter 1795 auf 96 in Betracht kommt. Somit werden wir hier auf die Zeit hingewiesen, die unmittelbar dem Besuch Hölderlins bei Schelling folgt. Und in diesem Zusammenhang betrachtet

gewinnt das Manuskript für uns nun sogleich eine ganz neue geschichtliche und systematische Bedeutung. Man sieht: alles was Hölderlin in der Zeit seines Zusammentreffens von der Philosophie verlangte und ersehnte, das ist in diesem Blatte verheißen. Alle Probleme, die sein Denken, großenteils noch ungelöst, beschäftigten, sind hier energisch zusammengefaßt und in geschlossener, systematischer Fassung aufgestellt. Die drei großen Gebiete, in denen die Analogie zwischen Schellings und Hölderlins Gedankenkreis unverkennbar ist —, die Tendenz zur Natur, sowie die Philosophie der Kunst und die des Mythos, — treten in scharfer Sonderung, sowie in strenger wechselseitiger Verknüpfung hervor. Man könnte versucht sein, diesen Zusammenhang so zu deuten — und der Herausgeber des Blattes hat es in der Tat getan, — daß hier Schelling ausschließlich der Gebende, Hölderlin der Empfangende gewesen sei. Aber wir sahen bereits, wie diese Auffassung der Kritik nirgends Stand hält — wie die inneren entwicklungsgeschichtlichen und die äußeren chronologischen Verhältnisse gleich stark gegen sie sprechen. So bleibt hier, um sich von dem Zusammenhang Rechenschaft zu geben, nur eine Auslegung möglich. Schelling hat dem, was damals als Forderung in Hölderlins Geiste bereit lag, zuerst die bewußte systematische Formulierung gegeben. Was bei diesem eine Notwendigkeit seiner künstlerischen Natur war, das verwandelt er in eine programmatische Notwendigkeit. Mit der ganzen Schärfe seines Geistes — einer Schärfe, die sich gerade in dem Uebergange der Gebiete und Probleme und gleichsam in ihrem Helldunkel immer wieder bewährte — stellte er mit einem Schlage den Inhalt und das Ziel der inneren geistigen Kämpfe Hölderlins ans Licht. Er lieh seiner unbestimmten Sehnsucht den Begriff und das Wort: er versicherte ihn, daß zwischen dem, was er als Dichter erstrebte und bedurfte, und dem, was die Philosophie, was die Vernunft als höchste Aufgabe aufstellte, keine unüberbrückbare Kluft und kein unaufheblicher Dualismus bestand. Die Poesie selbst darf und kann zur Lehrerin der Menschheit werden; der »Monotheismus der Vernunft« und der »Polytheismus der Einbildungskraft« sind miteinander vereint und versöhnt. Hölderlins Intuition von der Natur und von der griechischen Götterwelt wird von Schelling zur bewußten Deduktion umgebildet. Stellt man sich das Verhältnis in dieser Weise vor, so schwindet damit zugleich eine Paradoxie und eine Schwierigkeit, die sonst der Einreihung des Systemprogramms von 1796 in das Ganze von Schellings Entwicklungsgeschichte unleugbar entgegensteht. Es muß auffallen, daß viele der gedanklichen Motive, die hier angeschlagen werden, in den Schellingschen Schriften der nächsten Jahre keine Folge und keine konsequente Durchbildung

finden. Die Gedankenreihen, die hier angeregt sind, treten eine Zeitlang noch völlig zurück, um erst viel später wieder aufgenommen zu werden: selbst die Philosophie der Natur, auf die hier so bestimmt vorausgedeutet scheint, hat ihre eigentliche Ausführung erst später, in Schellings Jenaer Epoche, erfahren. Dies wird indessen sogleich begreiflich, wenn es sich in dem neuen Systemprogramm eben nur um einen raschen Entwurf handelte, zu dem sich Schelling von außen her gedrängt und aufgefordert fühlte, zu dessen vollständiger Durchführung ihm aber vorerst noch alle Mittel und Bedingungen fehlten. Neue Fragen, neue Aufgaben waren in ihm lebendig geworden: — und es entspricht ganz dem unbegrenzten Selbstvertrauen, das ihn jetzt und später erfüllte, daß er damit schon am Ziel neuer Lösungen zu stehen glaubte. Auch später ist es ihm noch oft genug begegnet, daß er die Aufstellung eines philosophischen Plans unmittelbar für seine Ausführung nahm. Faßt man Schellings Verhältnis zu Hölderlin in diesem Sinne, so erscheint es dem Verhältnis, in dem er allgemein zu seiner Zeit und zu seiner geistigen Umgebung stand, durchaus analog. Denn Schelling hat in weit geringerem Maße, als er selbst zuweilen annahm, wahrhaft neue und ursprüngliche Probleme entdeckt; aber er hat es wie kein anderer verstanden, den geistigen Tendenzen, die er um sich herum wirksam sah, zum Worte und zum bewußten Ausdruck zu verhelfen. Mit einer schlechthin unvergleichlichen Empfänglichkeit begabt — er ist das eigentliche Genie der Rezeptivität — erfaßt und deutet er diese Tendenzen. Im Anschluß an Fichtes erste Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, die nur wenige kurze Andeutungen enthielt, entwickelt er sofort das ganze künftige Programm der neuen Disziplin. Er tut dies so umfassend und so schnell, daß Fichte selbst ihm in der literarischen Ausgestaltung seiner Ideen kaum zu folgen vermag. Und immer wieder von neuem hat er diese seine Fähigkeit, mit allen ihren Vorzügen und Mängeln, bewährt. Nimmt man an, daß er sie auch Hölderlin gegenüber, in jener Begegnung des Jahres 1795, bewiesen hat, so läßt sich über die wechselseitige Einwirkung, die beide aufeinander geübt haben, eine Anschauung gewinnen, die ihrer beiderseitigen Eigenart gerecht wird — die, ohne die geistigen Zusammenhänge und Einflüsse zu leugnen, dennoch die Eigentümlichkeit der individuellen Gestalten, zwischen denen diese Einflüsse stattfinden, völlig bestehen läßt.

(Ein zweiter Aufsatz folgt.)

Ueber Lebenswerte.

Von

Georg Mehlis (Freiburg i. Br.).

Einführung.

Lebensbücher — Lebensweisheit. Wir wollen einige Seiten aufschlagen und sehen, was da geschrieben steht. Lebensfragen — Lebensrätsel. Wie könnten wir hoffen, sie jemals endgültig zu lösen! Der Sinn des Lebens ist tief und schwer. Aber deuten wollen wir an ihnen und einen Sinn hineinlegen in das, was uns unmittelbar umfängt, was in tausend Gestaltungen unser Wesen umflutet: dieses allmächtige, flüchtige Leben! Das Nächste ist es uns, vielleicht nicht das Wichtigste, aber ein Etwas, das uns tief bewegt: der stille und laute Ort, wo unsere Freude weilt und unser Schmerz. Die freundliche Gewohnheit, von der wir ungern lassen. So nah, so greifbar scheint es uns und bleibt so fern. Stillverschwiegenes Mysterium. Rätselhafte Sphynx. — Und dann wieder weit geöffnet die hellen Prophetenaugen. Klare Ausblicke in selige Ferne.

Verhältnismäßig einfach und begrenzt scheint unsere Aufgabe zu sein. Nicht um das Universum handelt es sich, sondern nur um das Leben im Universum, und nicht um alles Leben, sondern nur um das menschliche Leben. Und nicht um das Leben, sofern es im Dienst hoher Kulturwerte steht. Fragen wir, was Wissenschaft und Kunst, was Religion und Sittlichkeit für Wert besitzen, so hat das Leben seine selbständige Bedeutung eingebüßt. Wir fragen nicht nach den Kulturwerten, sondern nach den Lebenswerten.

Wir fragen nach den Gütern, die das Leben wertvoll machen. Für eine solche Betrachtung ist das Leben das Wichtige, das, worauf es ankommt. Die Formen des Lebens gilt es aufzuweisen und sie selber deutlich und verständlich zu machen. Ist das Leben nicht interessant genug, um eine philosophische Betrachtung zu rechtfertigen?

Ob das Leben wertvoll sei oder nicht, darüber haben die Meinungen der Menschen vielfach gewechselt. Asketische Moral und düsterer Pessimismus haben das Leben verneint. Aber es hat auch Epochen gegeben, die mit stolzer Freudigkeit das Leben bejaht haben. Ist unsere Untersuchung abhängig von der Frage der Lebensbejahung und Lebensverneinung? Es möchte so scheinen, als ob die Philosophie des Lebens nur dann gerechtfertigt ist, wenn das Leben überhaupt anerkannt wird.

Wenn das Leben verneint wird, so gilt es als wertlos. Das Leben ist nicht des Lebens wert. Die Wertfrage ist im negativen Sinne entschieden. Auch die Lehre, welche die Weltflucht predigt, hat gewisse Forderungen an das Leben gestellt. Auch diese Lehre hat die Sinnfrage an das Leben gerichtet. Da das Leben die gestellten Forderungen nicht befriedigt, da das Verlangte keine Erfüllung findet, so wird das Leben verneint. Und ist die Weltflucht überhaupt gleichbedeutend mit der Negierung des Lebens? Bedeutet sie nicht vielmehr in der Regel nur die Negierung gewisser Güter? Wird von den indischen Büßern nicht, bewußt oder unbewußt, doch ein Lebenswert anerkannt, nämlich der Wert der Einsamkeit? In der reinen Anschauung des Objektiven, in der Abtrennung von der Nichtigkeit der persönlichen Interessen kann auch die Begrenztheit und relative Wertlosigkeit des irdischen Lebens sinnvolle Größe und Erhebung erfahren. Setzt doch auch die Flucht aus der Welt die Idee eines Asyls und einer endgültigen Zufluchtsstätte, so daß die Wanderschaft des irdischen Lebens durch den Gedanken eines werthaften Zieles Sinn und Bedeutung erhält.

Die radikale Verneinung des Lebens müßte als notwendige Konsequenz zum Selbstmord führen. Aber auch der Selbstmord, sofern er als bewußte Forderung zum Zweck der Aufhebung und Vernichtung eines verunstalteten Lebens erhoben wird, setzt eine Theorie des Lebens voraus. Hegesias predigte den Selbstmord, weil das Leben das kyrenaische Ideal der ἡδονή nicht erfüllte. Die Stoa lehrte den Selbstmord für den Fall, daß der Weise nicht mehr imstande sei, seinen Lebenszielen zu leben. Der Weise soll nur das wertvolle Leben bejahen, das wertlose aber von sich werfen. Das wertvolle Leben ist also nach der Lehre der Stoa durchaus möglich und realisierbar. Die Möglichkeit des wertvollen Lebens genügt aber bereits, um eine Philosophie des Lebens zu rechtfertigen.

Wir müssen versuchen, unser Gebiet und unser Verfahren näher zu präzisieren. Dazu bedarf es vor allem einer Abgrenzung gegen die systematische Philosophie und gegen die Psychologie. Mit der systematischen Philosophie würde die Philosophie des Lebens

die Methode gemeinsam haben, sofern sie wie diese nicht genetisch, sondern kritisch verfährt. Es ist ja auch prinzipiell keineswegs ausgeschlossen, daß die Probleme der Lebensphilosophie in einem System der Philosophie ihre endgültige Lösung finden. Im Sinne der Philosophie des deutschen Idealismus sind jedoch die Kulturwerte der wesentliche Gegenstand der Philosophie, und die Probleme des Lebens bleiben an der Peripherie der eigentlich systematischen Darstellung. Andererseits hat die Psychologie mit der Philosophie des Lebens den Gegenstand gemeinsam, sofern auch sie von Qualitäten, wie Lust und Unlust, Freude und Schmerz, Glück und Unglück, Liebe und Haß zu handeln pflegt. Nur wird es die Psychologie bei einer schlichten Beschreibung dieser Qualitäten bewenden lassen oder aber den Versuch machen, die Mannigfaltigkeit der Qualitäten auf gewisse Grundtriebe zurückzuführen. Als naturwissenschaftliche Erkenntnisform wird die Psychologie dabei immer eine wertfreie Betrachtung vollziehen.

Besonders interessant durch die Vermischung verschiedenartiger Methoden bei Erforschung der Lebenswerte sind die Affektenlehren der Renaissance. Wenn die moderne Psychologie den Begriff des Triebes gebraucht, so meint sie damit ein psychophysisches Phänomen, von dem jede Wertbestimmung zunächst ferngehalten werden soll. Kants Begriff der moralischen Triebfeder und Fichtes System der Triebe setzt dagegen noch eine engere Verbindung von psychologischer und philosophischer Betrachtung voraus. Aehnlich wie der moderne Begriff des Triebes ist auch der in der Renaissance bevorzugte Begriff des Affektes an sich wertfrei zu denken. Doch machen sich in der ursprünglich naturwissenschaftlich gemeinten Darstellung der Affekte sehr bald philosophische Wertgesichtspunkte geltend.

Denken wir etwa an die Affektenlehre Spinozas. Hier sind als Affekte Begriffe entwickelt, die mit gewissen Lebenswerten zusammenzufallen scheinen. So etwa der Begriff der Freude und der Liebe. Spinoza sucht zu zeigen, daß die Affekte, in denen wir uns leidend verhalten und die ihren Ursprung in der Natur des Körpers haben, die Knechtschaft des Geistes und damit ein unseliges Leben bedingen, während die tätigen Affekte in ihrer rein ideellen Natur die Freiheit des Geistes und ein wertvolles Leben begründen.

Wir haben es hier mit einer Mischung von Psychologie und Wertlehre zu tun, welche die Affekte in einem Zusammenhang entwickelt, der eine eigenartige Verbindung psychologischer Methode und logischer Konstruktion aufweist. Die Grundunterscheidung vollzieht sich nach einem Wertgesichtspunkt. Die geistigen, tätigen

Affekte werden den körperlichen, passiven als wertvoll entgegengesetzt. Der Ableitung der Affekte liegt die Voraussetzung zugrunde, daß sie alle Modifikationen eines Grundaffektes, nämlich des Selbsterhaltungstriebes sind. Daneben ist die Alternative von Lust und Unlust für die Darstellung der Affekte von besonderer Wichtigkeit, Begriffe, die für die Psychologie unentbehrlich sind, für die Philosophie aber nur eine sekundäre Bedeutung haben. Die Entwicklung in der Ethik Spinozas geht von den einfachen Formen zu den komplizierteren. Gegenwart, Macht und Gegenständlichkeit der Ursache sind für die Charakterisierung des Affektes und seine Einstellung in das System von besonderer Bedeutung. Aus der Einfachheit und Schlichtheit des Grundaffektes heraus wird der elementare Gegensatz von Lust und Unlust, Liebe und Haß entwickelt. Die große Zahl der Affekte in ihrer Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit baut sich auf diesen Grundformen auf und steigt empor bis zu dem Begriff der höchsten Leidenschaft, die bezogen ist auf die allmächtige und allgegenwärtige Ordnung des Universums, ein Affekt, der mit dem Wertbegriff des amor dei intellectualis geschmückt wird.

Unsere Methode muß sich in bewußten Gegensatz zur Psychologie stellen. Es kann sich nicht darum handeln, die Fülle der Affekte und Triebe auf gewisse Grundaffekte oder Grundtriebe zurückzuführen oder sie durch Unterordnung unter einen Allgemeinbegriff zu begreifen. Die Werte, von denen wir handeln, sollen weder genetisch erklärt noch als Exemplare eines Allgemeinen begriffen werden. Auch kann unsere Aufgabe nicht darin bestehen, sie auf einen Grundbegriff, wie das suum esse conservare Spinozas, zurückzuführen und somit alle werthaften Lebensformen als Formen des Egoismus zu begreifen. Ob die wertvollen Lebensformen am Egoismus oder am Altruismus entspringen, kann uns gänzlich gleichgültig sein. Mit einer psychologisch orientierten Ethik haben unsere Ausführungen nichts zu tun.

Liegt nun nicht eine gewisse Schwierigkeit in der Tatsache, daß die Begriffe, von denen wir handeln und die wir als Lebenswerte bezeichnen, so etwa Liebe und Freude, auch gleichzeitig Affekte sind? Wie verhält sich der Begriff des Affektes zum Lebenswert?

Der Affekt ist Leidenschaft, Gefühl, Willensbewegung. Er läßt sich in verschiedener Weise betrachten: Naturwissenschaftlich-genetisch (Ableitung aus einem Grundaffekt), psychologisch-generalisierend (Subsummierung unter allgemeine Begriffe von Lust und Unlust) oder philosophisch-wertkritisch, sofern die Affekte mit ihrem eigentlichen Wertcharakter aufbewahrt, beschrieben und gedeutet werden. In Spinozas Ethik sind alle diese Methoden vermischt.

Eine Philosophie des Lebens würde es mit den Gefühlen in ihrer Konkretheit und eigentümlichen Wertbetonung zu tun haben; und zwar ist für sie nicht sowohl die Wirklichkeit des Gefühls als psychologischer Vorgang, sondern vor allem das Wertmoment interessant, das den Gefühlen anhaftet. Eine solche Besinnung auf das Wertelement, das den Lebensgefühlen beiwohnt, hätte die beschreibende Psychologie zu ihrer Unterstützung heranzuziehen. Die Gefühle und Leidenschaften, die für die Philosophie des Lebens wichtig und entscheidend sind, müssen bestimmt und aus der Masse des Unwichtigen herausgelöst werden. Ferner müssen sie gedeutet, d. h. auf ihren Sinngehalt hin geprüft werden. Eine solche Prüfung gelangt zur Aufweisung der Lebenswerte, die als das logische apriori dieser Sphäre angesehen werden müssen. Von ihnen fällt alles Licht auf die an sich dunkle und unverständliche Gefühlswelt. Nur mit ihrer Hilfe können wir den eigentümlichen Charakter der für die Lebensphilosophie bedeutsamen Gefühle uns vertraut machen, und diese Begriffe sind auch bestimmend für die Sinngebung, die wir den dunklen Gefühlsmächten zuteil werden lassen.

Die Philosophie des Lebens in ihrem aufbauenden Teile setzt voraus, daß mit dem Leben ein Wert verbunden wird, und von diesem Wert müssen alle Gefühle und Affekte gesättigt sein, die in ihren Bereich gehören. Was aber in der einseitigen Hinwendung zu diesem irdischen Leben bejaht wird, erhält verschiedene Namengebung. So spricht man etwa von dem Glück des Lebens, das gefunden wird in der Arbeit oder auch im Affekt der Liebe. Andere preisen die Lust und meinen, daß sie vor allem durch Macht und Schönheit uns zuteil wird. Andere erstreben als Ziel des Lebens die Freudigkeit oder die Lebensfreude.

Der Begriff des Glückes, wie wir ihn verstehen, geht über die Philosophie des Lebens hinaus. Er kann sich mit der Diesseitigkeit des Lebens nicht zufrieden geben. Er gehört verschiedenen Welten an. Dagegen ist der Begriff der Lust, den wir auf das Körperliche und Sinnliche beziehen, wiederum zu eng. Wir bezeichnen daher als Ziel des Lebens die Lebensfreude. Wer Freude am Leben hat, der wird es bejahen. Wer keine Freude mehr am Leben hat, der ist mit dem Leben fertig. Die Freude, wie wir sie verstehen, ist also nur ein anderer Ausdruck für die Lebensbejahung selbst. Das, was Freude verleiht und in der Lebensbejahung anerkannt wird, sind die Lebenswerte.

Zu solchen Lebenswerten zählen wir etwa Liebe und Freundschaft. Oder die Parole des Lebens wird dahin ausgesprochen, daß sie beruhe auf Arbeit und Genuß im steten Wechsel. Ohne Arbeit

und Genuß keine Freude am Leben, keine Lebensbejahung. Weiter erscheint die Macht und der Ruhm als Ziel des Ehrgeizes wichtig, denn sie gewähren Beherrschung des Lebens und der Menschen. Sie geben uns bestimmenden Einfluß — das erhöht unseren Stolz. Sie steigern unser Selbstbewußtsein. Sie verleihen uns Sicherheit allen Dingen und Verhältnissen des Lebens gegenüber.

Wir wollen in diesen unseren Ausführungen keine erschöpfende Darstellung der Lebenswerte geben, sondern nur eine Reihe besonders bedeutsamer unter einem bestimmten Gesichtspunkt der Auswahl entwickeln.

Es gibt Lebenswerte, die gewissermaßen einseitig dem Leben zugeordnet sind, deren Bedeutung sich im Verhältnis zum Leben erschöpft, es gibt aber auch andere Werte, die für das Leben wichtig werden können, deren Grundbedeutung in einer ganz anderen Richtung liegt. Wir meinen die Kulturwerte Kunst, Religion und Wissenschaft, sowie auch die Uebertragung des Pflichtbegriffes auf alle Lebensbeziehungen und Lebensverhältnisse. In allen diesen Fällen handelt es sich darum, daß ein Streben und eine Anerkennung, die ursprünglich auf die Erfüllung und Vollendung eines bestimmten Kulturwertes gerichtet war, zu einem allgemeinen Lebensprinzip erhoben wird. Wir können das so ausdrücken, daß in diesem Falle der Kulturwert in die Sphäre des Lebens hineingeleitet und von der engen Beziehung zum Uebersinnlichen abgelöst wird.

Aus der engen Verbindung von Kulturwert und Leben ergeben sich eigentümliche, von einem bestimmten Wertcharakter getragene Lebensanschauungen. Aus der engen Verbindung des Künstlerischen mit dem Leben ergibt sich eine Lebensauffassung, die auf ästhetischer Sinngebung beruht und deren Wahlspruch etwa lauten würde: »Lebe das Leben des Geschmackes und der schönen Form, denn das Schöne allein vermag dem Leben Wert zu verleihen.« Das Leben verliert alle Bedeutung, Zuverlässigkeit und Wirklichkeit, wenn nicht das Schöne und Liebenswürdige in ihm gefunden und aufgewiesen werden kann. Das Schöne allein macht das Leben lebenswert. Ohne das Schöne müssen wir es verneinen. Eine solche Lebensphilosophie feiert den geschmackvollen Menschen und stellt ihn der Härte und Verständnislosigkeit des klein moralischen, ängstlichen Pflichtmenschen gegenüber, der notwendig häßlich wirken muß. Sie bekennt sich zur Weitherzigkeit eines allgemeinen Verstehens und will die plumpe Materie der Lebensbeziehungen zu schönen Formen emporheben. Sie will das Schöne im Leben hervortreten lassen und zum Ausdruck bringen. Der Lebenskünstler soll gestalten und verstehen. Diese Philosophie kann sich mehr auf der Oberfläche des Aes-

thetischen bewegen oder auch in einem tieferen Sinne das Schöne zum Beurteilungsprinzip der Natur und des Lebens machen. In ihren Gedankenkreis gehören sowohl die Lebensphilosophie des Epikur als auch die frischen Frühlingsgedanken der jungen Romantik.

Wenn der Kulturwert des Sittlichen in ähnlicher, nicht metaphysischer Weise mit dem Leben verbunden und auf seine Totalität ausgebreitet wird, so ergibt sich als Resultat das »gut angewandte Leben«. Für den Anhänger dieser Lehre scheint Arbeit und Leistung allein dem Leben Sinn und Gehalt zu verleihen. Man ist weit davon entfernt, in dem Gebot des Sollens ein Göttliches zu verehren und der Heiligkeit der Pflicht sich bewußt zu sein, aber man vertritt die Ueberzeugung, daß nur derjenige den Sinn des Lebens erfüllt, der in seinem Berufskreis sich bewährt und entfaltet hat, der dem Staat nach besten Kräften dient und der Familie gegenüber in treuer Sorge seine Schuldigkeit tut. Alle jene, die untätig sind, die kontemplativen Menschen, werden von den Anhängern dieses Lebenswertes gering geschätzt und ein wenig verachtet. Sie erscheinen als unnütze Schmarotzer an der Tafel des Lebens. Der Typus, den wir meinen, hat wenig Zeit und viel Mühe. Ueberall macht er sich zu schaffen wie Martha im Verkehr mit dem göttlichen Herrn. Ein gewisser engherziger Moralismus kann aus dieser Lebensauffassung sich ergeben. Anderseits liegt auch sehr viel Tüchtiges und Wertvolles in ihrer Erscheinung. Menschen, die sich zu einer solchen Lebensanschauung bekennen, bezeichnen wir wohl als Moralisten oder als strenge Pflichtmenschen. Sie sind häufig unliebenswürdig, aber immer zuverlässig. Sie tragen des Lebens Mühe.

Es gibt eine Form der Lebensphilosophie, die man als Bejahung des »klaren Lebens« bezeichnen möchte. Für ihre Vertreter ist es besonders wichtig, daß alles aufgeklärt ist. In alle Ecken wollen sie hineinleuchten und zerstören mit rücksichtsloser Hand alle Illusionen, die über dem Leben ausgebreitet liegen. Das Leben scheint ihnen wertlos zu sein, wenn es nicht verstandesmäßig durchfurcht und durchdrungen werden kann. Sie meinen aber, daß das Leben rationalisierbar sei und wollen Menschenkenner werden. Mit diesem Bestreben stehen sie im Gegensatz zu jenen Metaphysikern, die ein vorgefaßtes Urteil über die menschliche Natur besitzen und entweder die natürliche Schlechtigkeit oder die natürliche Güte des menschlichen Wesens behaupten. Solche Lebensrationalisten wollen die Menschen nicht verstehen, sondern »kennen lernen«. Dieses »Kennenlernen« läuft darauf hinaus, daß sie die Menschen ihrer Umgebung einem System von Begriffen unterordnen. Sie müssen genau wissen, wohin jedes einzelne gehört. Sie müssen

alles klar und richtig stellen. Unglücklich fühlen sie sich der Unbegreiflichkeit gegenüber, freudig und zufrieden aber sind sie, wenn sie alles gut geordnet und an den Platz gestellt haben, der dem einzelnen gebührt. So glauben sie immer mehr Klarheit und Helligkeit zu verbreiten und selber auch immer mehr zu innerer Klarheit zu gelangen, wähnend daß der Begriff imstande sei, das Leben in seinen Tiefen zu erschöpfen.

Und endlich noch eine Beziehung des religiösen Wertes zum irdischen Leben ohne Anerkennung des Uebersinnlichen, eine Form der Auffassung, die zumeist paradox erscheinen muß, weil doch zum Religiösen mit Notwendigkeit die Idee des Transzendenten gehört. Diese Lebensphilosophie betrachtet das Religiöse als eine Grunderscheinung des Gemütes, die alle Gedanken, Gefühle und Empfindungen begleitet und zur Einheit des seelischen Lebens führt. Wir würden innerlich zerstreut und auseinandergerissen sein, wenn nicht dies Etwas vorhanden wäre, das uns Einheit und Stärke gibt und unser ganzes Wesen umfängt. Dieser Lebenstypus äußert sich in Duldsamkeit und Versöhnlichkeit. Von der Bedeutung des Seelischen ist er erfüllt und tief ergriffen. Er verzichtet auf das Tun, weil er das Leisten für gering erachtet und die Passivität als die eigenste und höchste Stellungnahme gegenüber dem Leben empfindet. Von der Minderwertigkeit alles Leistens durchdrungen, sind die Menschen, die sich zu dieser Lebensphilosophie bekennen, einem kontemplativen Leben hingegeben. Ihre Augen schauen wie die Augen Marias still und verzeihend auf das wilde Leben mit seinen Kämpfen, Hemmungen und Kränkungen. Ein »frommes Leben« führen sie in der ruhigen Betrachtung der Welt.

Wir wollen nunmehr eine Reihe von Lebenswerten, die nicht den ursprünglichen Charakter von Kulturwerten tragen, unter dem Gesichtspunkt des Sozialen betrachten. Die Bejahung des Lebens als Anerkennung der Lebensfreude kann gefunden werden in der Beziehung zu den verschiedenen Formen der Gemeinschaft. Doch tritt das besondere Wertmoment nicht allein durch das Soziale hinzu. Wir können auch einen extremen Typus aufstellen, für den der Wert des Lebens sich vor allem durch die Trennung vom Gemeinschaftsleben erfüllt. Diesen Standpunkt der Lebensphilosophie bezeichnen wir als Philosophie der Einsamkeit.

Anderseits kann der Wert des Lebens vor allem in der Beziehung zur Gesellschaft gefunden werden, in der engen Verknüpfung und Verbindung der Lebenskreise. Hier entspringt das Problem einer Philosophie der Vielsamkeit oder der Geselligkeit.

Die höchsten Probleme der Lebensphilosophie aber liegen dort,

wo es sich um das Verhältnis zwischen zwei Menschen handelt und in dieser Beziehung die sinnvolle Erfüllung des Lebens ruht, mag es sich nun um ein relatives oder absolutes Verhältnis handeln. Eine philosophische Besinnung auf die Lebenswerte, die diese Beziehung begründen, bezeichnen wir als Philosophie der Zweisamkeit.

Philosophie der Einsamkeit.

Sie vertritt die Auffassung, daß die Freude des Lebens in der Abtrennung und Loslösung des Einzellebens von dem Leben der Masse liegt. Durch die Ablösung erstarkt und wächst das Einzelleben und bildet sich gleichsam zu einer selbständigen Welt aus. Dies Einsamsein ist ein gewolltes »Fürsichsein«, nicht etwa ein »Alleinsein«. Mit dem »Alleinsein« verbinden wir den Begriff eines Mangels. Der Mensch, der allein ist, sieht sich nach Hilfe um, er fühlt sich verlassen und unglücklich. Dagegen fühlt sich der einsame Mensch nicht hilflos, sondern er spürt vielmehr in sich einen großen Reichtum von Kräften, die ihm den Zustand der Einsamkeit als angemessen und wünschenswert erscheinen lassen. Er weiß, daß die Einsamkeit sein Leben erhöht und ihn zu einer eigentümlichen Lebensform gestaltet. Indem er ferner den Verzicht auf die Gesellschaft leistet und die Kraft besitzt, ihn durchzuführen, weiß er auch, daß er der anderen Menschen nicht bedarf und ganz auf sich selbst gestellt und frei und unabhängig ist. Dies Bewußtsein der Freiheit und Ungebundendeit erfüllt ihn mit großer Freude. Auch liebt er es, den Regungen der eigenen Seele zu lauschen.

Die Einsamkeit erfüllt mit Freude, das Alleinsein mit Traurigkeit. Die Einsamkeit ist gewollt, das Alleinsein ungewollt. Die Einsamkeit macht den Menschen innerlich reich und selbständig. Alleinsein ist Bedürftigkeit: es fehlt an Trost und Hilfe. Der Mensch ist arm und elend. Dieser Zustand wird nicht bejaht, wir versuchen ihm zu entgehen, und erst wenn wir eingesehen haben, daß Alleinsein unvermeidlich ist, verzichten wir auf das, was Erfüllung bringt: auf alle Schönheit des Lebens.

Die Vorstellung des Alleinseins kann den Menschen auf das furchtbarste quälen und ängstigen. Im Grunde ist er ja ein soziales Wesen und so beschaffen, daß er nur in der Gemeinschaft etwas leisten und Freude genießen kann. Aus dem Verkehr mit anderen erwächst ihm Anregung und Belehrung, Trost und Stärke, Lebenserfüllung und Lebensgestaltung. Traurig sind des Verlassenen Wege und die dunklen Nächte des Alleinseins. — Das Alleinsein und Verlassensein kann ein mehr äußeres Schicksal bedeuten. Es kann verursacht werden durch Tod und Alter, die den Menschen gewaltsam isolieren

und ihn der Gemeinschaft absterben lassen, zumal dann, wenn er nicht die Kraft und die Fähigkeit besitzt, neue Lebensbeziehungen zu schließen. Das Alleinsein kann aber auch ein tiefinnerliches Schicksal sein und der Vorstellung erwachsen, daß wir niemals imstande sind, einen Menschen zu verstehen oder mit ihm wahrhaft eins zu werden und daß wir auch niemals das Glück haben, verstanden zu sein und somit für immer zum »Alleinsein« verurteilt sind. Das Einswerden und Verstehen hindert ja schon die verschiedene Körperlichkeit und all die Mißdeutungen, die im Gebrauch der Sprache vorliegen. Wie sollte es möglich sein, daß die so weit getrennten Seelen auch nur in einem Gedanken oder Gefühl sich vollkommen finden und begegnen?

Mit dem Jammer des Alleinseins hat die Einsamkeit nichts zu schaffen. Auch ist das Gemeinte nicht in dem Sinne absolut zu denken, daß es sich um eine vollständige Loslösung des Menschen von Natur und Lebensgemeinschaft handelt. Es handelt sich vielmehr in erster Linie um einen Verzicht auf das geräuschvolle Gemeinschaftsleben und die herkömmlichen sozialen Bande. Die Bande der Intimität und der schönen Oberfläche löst der einsame Mensch. Er trennt sich nicht für alle Zeit von den Wohnstätten der Menschen, er bleibt ein Glied der sozialen Gemeinschaft. Aber die Gemeinschaft zwingt ihn nicht unmittelbar in ihren Dienst und ergreift ihn nicht mit leidenschaftlicher Bewegung, sondern ist für ihn Gegenstand der Beobachtung und des stillen Schauens geworden. Als Ersatz für die wilde Bewegtheit des sozialen Lebens stellt die stille Schönheit der Natur sich ein, die er mit ungeteiltem Herzen auf sich wirken läßt. Auch kann das Einsamsein mit den Werken der Kunst und Wissenschaft zu einer hohen Form des Lebens führen. Und das menschliche Leben wird für den Einsamen zu einer Art Natur, die ihn ruhig umgibt und leise berührt und umspielt.

Die Loslösung von der Masse des Lebens und der Last sozialer Beziehungen kann entweder so gemeint sein, daß die Entfernung und Isolation als dauernd beschlossen ist, oder aber in der Weise, daß sie als willkommene Abwechslung gegenüber dem engen sozialen Eingestelltsein gedacht wird. In dem Wechsel zwischen Ruhe und Bewegung, sozialer Leistung und persönlichem Genießen, zwischen Menschennähe und Menschenferne liegt ohne Frage eine starke Erhöhung des Daseins durch die schöne Wirkung des Kontrastes, der selber als Lebenswert empfunden werden kann. So gibt es wohl nur wenige Formen wechselnder Lebensgestaltung, die so wohltuend berühren wie der Wechsel zwischen dem der Ruhe und Schönheit

geweihten Capri und dem überreichen Genußleben der glanz- und lebensvollen parthenopeischen Stadt.

Wenn wir das Prinzip der Einsamkeit betrachten, so werden wir an jene Form der Lebensphilosophie erinnert, die das religiöse Element in das Leben einbildet und den Standpunkt der Kontemplation gegenüber den bewegten Dingen der Welt vertritt. Aber das »fromme Leben« schließt die Gesellschaft keineswegs aus. Die Stillen und Frommen können sich aneinanderschließen, und anderseits kann die Einsamkeit die Geburtsstunde großer und ernsthafter Arbeit sein. Auch wird der einsame Mensch nicht immer jene Geste der Duldsamkeit und Versöhnung gegenüber den Menschen und Dingen haben, die dem Frommen eignet.

Weiter darf diese Form der Wertbejahung nicht mit Anerkennung und Verherrlichung der Weltflucht verwechselt werden. Die Weltflucht erwächst aus dem Prinzip der Abkehr vom diesseitigen Leben, das als wertlos und nichtig gilt. Alle Formen der Lebensphilosophie bejahen dagegen das Leben als schön und wertvoll. Und so bejaht auch unser Typus die Einsamkeit als wertvolle Erfüllung des sinnlichen Lebens. Doch macht uns die Philosophie der Einsamkeit auf einen Gegensatz aufmerksam, der für die systematische Betrachtung der Kulturwerte besteht und scheint in der Sphäre der Lebenswerte das eine Glied dieses Gegensatzes zu bedeuten. Auf diese Analogie wollen wir noch mit einigen Worten eingehen.

Die Kulturwerte lassen sich in absolute Werte und Beitragswerte gliedern. Die Beitragswerte, zu denen etwa Wissenschaft und Sittlichkeit gehören, tragen einen sozialen Charakter, sofern sie das Werk der Generationen sind. Die Wissenschaft kann niemals von einem einzelnen geschaffen und vollendet werden. Vielmehr baut sich in ihr das eine notwendig auf dem andern auf, so daß die Wissenschaft als unendlich betrachtet werden muß. Ebenso vermag sich das Sittliche nur im Verhältnis der Menschen zueinander zu entfalten. Hier hat auch der Begriff des Fortschritts seinen guten Sinn. Dagegen sind Religion, Philosophie und Kunst asozial. Sie sind in der Hauptsache das Werk einer einzelnen Persönlichkeit. Weiterbildung ist hier gleichbedeutend mit Auflösung und Zerstörung.

Dieser asoziale Charakter kommt in der Sphäre des Lebens in der Gestalt des »einsamen Menschen« zum Ausdruck, jedoch ohne die Beziehung zum Absoluten als übersinnliche Verklärung der Wirklichkeit. Er ist nur »für sich« aber nicht »außer sich«. Er geht über die Beziehung zum Leben nicht hinaus.

Philosophie der Zweisamkeit.

Hierher gehören alle diejenigen Lebenswerte, die ihre Erfüllung in der persönlichen Beziehung zwischen zwei Menschen finden, Werte, deren Charakter so beschaffen ist, daß ihre Sinnerfüllung an das absolute oder relative Verhältnis zwischen zwei Personen gebunden ist. Wir denken zuerst an eine Reihe von Lebensbeziehungen, die in dem ethischen Kreis der Familie vorgefunden werden, wo dann zu dem ethischen Pflichtverhältnis, wie es durch den Begriff der Familie gebildet wird, noch ein selbständiges, eigenartiges Lebensverhältnis tritt, wie etwa die Lebensbeziehung der Kindschaft oder speziell der Sohnesschaft. Während der Lebenswert der Mütterlichkeit sich wohl in dem Verhältnis zu dem einen Kinde erfüllen kann, aber doch eine solche Dimension besitzt, daß er sich auch im Verhältnis zu mehreren in gleichmäßiger Schönheit auswirkt, ist der Lebenswert der Sohnesschaft, d. h. das Schöne und Wertvolle, was Sohnesliebe gewähren kann, in sehr verschiedener Form auf den einen Vater und die eine Mutter hingewiesen. Um die Verschiedenheit dieser Formen zu verdeutlichen, fehlt uns, wie so vielen andern Lebensbeziehungen gegenüber, der Name, die Bezeichnung. Wir wissen aber sehr wohl, daß die Liebe des Sohnes zum Vater von der Liebe des Sohnes zur Mutter prinzipiell verschieden ist. Eine große Zahl verschiedenartiger Lebensbeziehungen, die teilweise unter den Begriff einer Philosophie der Zweisamkeit fallen, lassen sich in dem ethisch qualifizierten Kreis der Familie und Verwandtschaft aufweisen, von denen das Verhältnis der Brüderlichkeit und der Schwesterlichkeit besonders bedeutsam wird, eine Namengebung, die ja mit Vorliebe über die Familie hinaus auf die religiöse Lebensgemeinschaft Anwendung findet.

Aehnliches gilt für die Lebensbeziehungen, die durch den Bildungswert der Erziehung bestimmt werden und die ihren schönsten Ausdruck in dem Verhältnis von Erzieher und Zögling, von Meister und Jünger finden.

Für den Zögling wird in der Hauptsache der eine Erzieher bestimmend sein. Insofern ist die Jüngerschaft auf ein dualistisches Verhältnis hingewiesen. Dagegen kann sich das Verhältnis der Meisterschaft im Verhältnis zu einer Vielheit offenbaren.

Ueber die erwähnten hinaus ist die Zahl der Lebensbeziehungen, die dem Lebenswert der Zweisamkeit unterliegen, d. h. dadurch charakterisiert sind, daß Lebensfreude gesucht und gefunden wird in dem exklusiven Verhältnis zwischen zwei Menschen, außerordentlich zahlreich und mannigfaltig. Immer wieder nehmen diese Lebens-

beziehungen eine besondere und eigentümliche Form an, so daß die Fülle unseres Erlebens nichts Gleichartiges und nur schwer Vergleichbares bietet. In den meisten Fällen werden sie höchst oberflächliche Orientierungen erfahren und etwa im Sinne der Liebe oder Kameradschaft bestimmt werden, obwohl eine Sonderbildung vorliegt, die durch den allgemeinen Begriff auch nicht annähernd erschöpft werden kann. Die Armut der Sprache und die Gleichgültigkeit, die der Begriff dem Leben bisher gezeigt hat, trägt die Schuld, daß die meisten Wertbeziehungen des Lebens als namenlose Verhältnisse bezeichnet werden müssen.

Diejenigen Lebenswerte der Zweisamkeit, die bisher das meiste Interesse und Verständnis gefunden haben, sind Freundschaft und Liebe, auf denen vor allen anderen die Freude unseres persönlichen Lebens ruht. In vieler Hinsicht nah verwandt, sind sie, die das engste Gemeinschaftsleben meinen, nicht leicht voneinander zu trennen. In der Regel ist die Freundschaft ein gleichgeschlechtliches und die Liebe ein ungleichgeschlechtliches Verhältnis, aber diese Bestimmung ist zu äußerlich und erleidet Ausnahmen. Indem wir eine wechselseitige Bestimmung aufstellen, könnten wir sagen, daß Liebe sinnliche Freundschaft und Freundschaft Liebe ohne Sinnlichkeit sei. Wir meinen hier die Liebe nur als Geschlechtsliebe, denn die anderen Formen der Liebesgemeinschaft, wie etwa die Mutterliebe oder die allgemeine Menschenliebe, fallen nicht unter den Begriff der Zweisamkeit, da sie sich nicht als dualistische Verhältnisse, sondern in der Lebensgemeinschaft zu mehreren oder vielen entfalten. Jedoch ist die Freundschaft durch den Begriff der Sinnlichkeit noch nicht eindeutig von der Liebe abgegrenzt, denn die Sinnlichkeit spielt auch in der Freundschaft eine bedeutsame Rolle. Die Sinnlichkeit der Freundschaft entbehrt nur der Sexualität, die auf Einswerdung und Verschmelzung der getrennten Individualitäten gerichtet ist. An ihre Stelle tritt die ästhetisch-sinnliche Formbejahung, die dem künstlerischen Gebot der Ferne unterliegt.

Auf jeden Fall ist die Freundschaft das spezifisch männliche Verhältnis, während die Virtuosität der Frau sich mehr in der Liebe entfaltet. Ein Freundschaftsverhältnis zwischen Frauen hat nur geringe Anwartschaft auf Dauer, weil seine Basis nur in den seltensten Fällen auf hoher Wertgemeinschaft ruht. In ihre Freundschaftsbeziehung wird mehr das Aeußerliche und Zufällige eingehen, das leicht der Zerstörung ausgesetzt ist. Auch wird das Freundschaftsverhältnis für die Frau wohl nur ausnahmsweise ein der Liebe gleichgeordnetes Verhältnis bedeuten. Die Frau ist immer bereit, der Liebe die Freundschaft zu opfern, weil sie weiß, daß in der Liebe

ihre höchste Kraft und Schönheit ruht. Ein reines Freundschaftsverhältnis zwischen Mann und Frau ist selten und unwahrscheinlich. Wohl niemals wird es die Stärke und Größe der Männerfreundschaft erreichen.

Philosophie der Vielsamkeit.

Wir prägen diesen Namen, um das besondere Lebensgebiet, das wir meinen, gegen soziale Gebilde verwandter Natur abzugrenzen. Es handelt sich um Formen der Gemeinschaft, die von besonderen Lebenswerten bestimmt sind. Der Begriff der Gesellschaft ist zu vieldeutig, als daß wir ihn für die nähere Formulierung unseres Problems verwenden könnten. Der Begriff der Gesellschaft ist in erster Linie den Kulturwerten zugeordnet und vor allem für die Bestimmung des wirtschaftlichen Lebens wichtig. Die Gesellschaft ist eine weitverzweigte, sehr verschieden organisierte Gemeinschaft, während es sich bei der Vielsamkeit um Lebensgemeinschaften handelt, deren Sinn auf eine enge Begrenzung hinausgeht. Auch ist ein gemeinschaftliches Interesse für den bestimmten Lebenswert vorausgesetzt, das sich bis zur leidenschaftlichen Anteilnahme zu steigern vermag, und desgleichen besteht zwischen den Personen, welche die Gemeinschaft bilden, ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das bis zu starker persönlicher Anteilnahme fortschreiten kann.

Wir gehen von dem Gedanken aus, daß der Lebenswert der Freude sich nicht nur mit dem Leben, wie es die Philosophie der Einsamkeit betont, noch mit der schönen Zusammengehörigkeit zweier Menschen verbinden kann, die sich in Liebe und Freundschaft begegnen, sondern daß auch ein Gemeinschaftsleben von mehreren oder vielen in einer bestimmten Vereinigung eine neue wertvolle Lebensform hervorbringt. Es soll sich aber nicht um Gemeinschaften handeln, die durch einen Kulturwert bestimmt und festgelegt sind. So scheidet die Rechts- und Wirtschaftsgemeinschaft vollkommen aus, da sie von den Kulturwerten des Rechts und der Wirtschaft konstituiert werden, und dasselbe gilt für die ethischen Gemeinschaftsverhältnisse, die sich in Familie und Staat, in der Idee der Kulturgemeinschaft und im Begriff der Menschheit offenbaren. Ebensowenig gehört die religiöse Heilsgemeinschaft der Kirche in den Rahmen dieser Betrachtung hinein, da es sich hier um eine Organisation des religiösen Lebens handelt, die durch Kultur und Tradition bestimmt ist und der wir durch Herkunft und Erziehung angehören. Die Wertgemeinschaft der Vielsamkeit, wie wir sie verstehen wollen, ergibt sich immer erst dort, wo ich aus freier Wahl und von einem inneren Bedürfnis getrieben mich einer Gemein-

schaft freiwillig angeschlossen habe. Es handelt sich also nicht um Verhältnisse, denen ich gewissermaßen durch Kulturnotwendigkeit angehöre, sondern um solche, die ich durch freie Selbstbestimmung mir erworben habe. Durch den Begriff des inneren Bedürfnisses grenzen wir dann weiter unsere Wertgemeinschaft des Lebens von allen jenen rein äußerlichen Vereinigungen ab, wie sie in der Regel unter dem Namen des Klubs, der Tafelrunde oder des Vereins erscheinen.

Gewiß kann auch ein Verein, der sich die Pflege und Erhaltung der körperlichen Kraft oder die Schönheitskultur des Körpers oder den frohen Lebensgenuß bei Spiel und Wein oder die Pflege von Lautengesang und Lied auf frohen Wanderpfaden zur Aufgabe stellt, die Bedeutsamkeit einer Wertgemeinschaft in dem von uns gemeinten Sinne erhalten. Elemente, die hier gepflegt werden, können sehr wohl in einer hohen Lebensgemeinschaft Aufnahme finden. Zunächst müssen wir jedoch die Idee der Vielsamkeit von all den Dingen weit abrücken, die an Stammtisch, Skatkränzchen und Liedertafel erinnern.

Auch der Begriff der politischen Partei kann für die Philosophie der Vielsamkeit wenig oder nichts bedeuten. Das politische Glaubensbekenntnis ist von Stand, Konvention und Ueberlieferung zu sehr abhängig. Das politische Interesse ist nun selten eine Sache, die den ganzen Menschen ergreift. Mit den politischen Parteigenossen braucht mich kein Gemeinschaftsgefühl zu verbinden. Die politischen Parteien sind Vereinigungen, die um Formen der Kultur, so vor allem um die Gestaltung der Regierungsform, des Wirtschaftslebens und des Unterrichts sich bemühen. Soweit sie von Kulturideen bestimmt sind, scheiden sie überhaupt von der Philosophie des Lebens aus. Darüber hinaus pflegen sie nun selten ein eigentümliches Wertleben zu erzeugen. Die politischen Ideale der alten Parteien, mögen sie nun durch das Schlagwort »Thron und Altar« oder durch »Freiheit und Gleichheit« umschrieben werden, haben den Reiz der Neuheit verloren und durch den Schein des Selbstverständlichen an Wirksamkeit eingebüßt. Nur dort, wo eine neue Partei im Entstehen begriffen ist, die dem Verbrauchten und Alten den Kampf erklärt oder sich zur Beschützerin der bedrohten geheiligten Tradition macht, kann auch durch politische Faktoren eine Wertgemeinschaft des Lebens erzeugt werden. Im allgemeinen aber ist das Politische eine Gefahr für den freundschaftlichen Zusammenschluß und wird daher mit einer gewissen weisen Voraussicht in den Gesprächen gleichgesinnter Menschen vermieden.

Die zahlreichen Vereine und Vereinigungen, die das moderne Leben kennt, sind ein Anzeichen dafür, daß für den Zusammenschluß

zu mehreren oder vielen ein dringendes Lebensbedürfnis vorliegt und daß eine Erhöhung der Daseinsfreude durch dies Gemeinschaftsleben erzielt werden soll. Dabei wird man häufig zwischen dem äußeren und inneren Ziel der Vereinigung unterscheiden können. Der ausdrücklich genannte Zweck desZusammenschlusses, welcher der Vereinigung den Namen gibt, ist wohl einem gewissen Interesse der Teilnehmer angemessen, erschöpft aber keineswegs das Gemeinte und Gesuchte, sofern immer noch eine engere persönliche Fühlungnahme gewünscht und verlangt wird, die in Ermangelung eines bezeichnenden Namens in der Regel die allgemeine Bezeichnung Kameradschaft erhält.

Versuchen wir nunmehr den Sinn der Vielsamkeit zu bestimmen.

Allen Lebenswerten ist gemeinsam, daß sie den Menschen zum persönlichen Leben, zum Genuß seiner selbst und der andern Menschen hinführen und ihn von der ernsthaften Kulturaufgabe, sein Bestes in Leistung für die Allgemeinheit einzusetzen, zeitweilig erlösen. Diese zeitweilige Erlösung von der Kulturleistung durch die Lebenswerte ist eine Notwendigkeit für den Menschen, die um so schärfer hervortritt, je straffer die Organisation des Kulturlebens gespannt ist. Es gilt der Einseitigkeit zu entsagen und wieder einmal ganzer Mensch zu sein. In der Erkenntnis dieser Notwendigkeit liegt das Berechtigte der Theorie Rousseaus. Wenn Rousseau die Rückkehr zur Natur predigt, so denkt er nicht an den einsamen, die Wälder durchstreifenden Wilden. Vielmehr schwebt ihm ein Zustand der menschlichen Gesellschaft vor, in dem die Lebenswerte die herschende Rolle spielen, in dem die Beziehungen der Zweisamkeit und Vielsamkeit mächtig sind, in denen das Glück und die Freude des menschlichen Lebens ruht. Das starke Verhältnis zu diesen Lebenswerten möchte er der Menschheit wiedergewinnen, damit von ihrer Schönheit aus die Kultur einen Fortgang nehmen kann, der nicht mit so großen Opfern an Glück und Lebensgenuß erkauft zu werden braucht.

Der Gedanke der Vielsamkeit führt mit Notwendigkeit über die Idee der Zweisamkeit hinaus unter der Voraussetzung, daß ein absolutes Verhältnis zwischen zwei Menschen in dieser Wirklichkeit unmöglich ist und daß ich für die Erfüllung und Erhöhung meines Lebens mehrere Menschen notwendig habe. Die Erfüllung des Lebens soll aber besonders dort gegeben sein, wo sich die Menschen, die ich brauche, um meinen Lebenssinn zu erfüllen, zu einer Gemeinschaft zusammenschließen. Die Zahl der Mitglieder dieser Gesellschaft wird und kann nur eine begrenzte sein. Denn wenn auch allgemeine Ideen wie christliche Liebe, Vaterland und Freiheit eine große Masse von Menschen zú einem Gefühl zusammenschließen

können, das in großen Stunden der Vereinigung in Not, Gefahr und Errettung lebendig aufflammt, so bedarf es doch für mein persönliches Leben weit bestimmtere Ideenkomplexe, die mich mit wenigen verbinden, von denen für mich im häufigen Verkehr ein nährendes Feuer ausgeht. Jene allgemeine Ideen werden dann in konkreter Form zu den meinigen, die Freiheit überhaupt zu der Freiheit, die ich oder wir meinen. Die Gemeinschaft, die sich für mich bildet oder in die ich mich hineinbilde, gewährt gegenseitige Förderung und Ergänzung in all und jeder Beziehung. Diese bestimmten Menschen brauche ich, auf sie bin ich durch mein Wesen hingewiesen. Der eine vermag mir dieses, der andere jenes zu geben, aber niemals kann ein einzelner meinem Mangel abhelfen.

Die Pflege der Gemeinsamkeit vermag in solchem Falle Kräfte des Geistes wirksam zu machen, die im Verhältnis von zwei Menschen zueinander nicht entfaltet werden können. So bedarf die Rede eines Kreises von Menschen, an die sie sich richtet, ebenso wie das Spiel des Witzes und der Ironie. Eine Reihe von schönen und gefälligen Formen des Umganges können sich nur im Verhältnis zu einer geschlossenen Vielheit auslösen. Die Trennung von den gewohnten Bindungen des Alltagslebens gibt hier die Persönlichkeit frei und läßt ihr Zeit zu verstehen und verstanden zu werden. So verschieden auch die Formen sein mögen, in denen die Vielsamkeit sich darstellt: eine Trennung von der Banalität des Alltagslebens und von der Schwere und Ernsthaftigkeit des wirklichen Daseins bleibt immer vorausgesetzt, so daß in dieser Gemeinschaft der Mensch dem Menschen nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt eines freien Spiels gegenüberstehen darf.

Es gibt nun in der Hauptsache drei verschiedenartige Gestaltungen des Verhältnisses der Vielsamkeit. Nämlich entweder kann ein Gemeinsames vorliegen in der Gestalt eines bestimmten Berufes, und diese Gemeinschaft über das Verhältnis zum Beruf hinaus wird eine schöne selbständige Lebensform aus sich erzeugen. Dies Verhältnis der Vielsamkeit bezeichnen wir als Berufsgemeinschaft. Oder es handelt sich nicht um die Gegebenheit des Berufes, wohl aber um den Zusammenschluß um eines Zieles willen, das verwirklicht werden soll und das dem gegenseitigen Verhältnis die Weihe gibt. Das ist Vielsamkeit in der Form des Bundes. Oder endlich der Zusammenschluß erfolgt um keines sichtbaren, deutlich ausgesprochenen Zieles willen, sondern ergibt sich als reines Persönlichkeitsverhältnis. Das ist Vielsamkeit in der Form des Kreises. In jeder dieser Formen kann ein Höchstes erreicht werden und eine Erfüllung des Lebens stattfinden, die unser persönliches Dasein verschönt und bereichert.

Notizen.

»Das Ziel der Erziehung« von Paul Häberlin. (Verlag von Kober in Basel 1917.)

Der Wert dieses Buches liegt darin, daß es hält was der Titel verspricht: das Ziel der Erziehung steht durchaus im Mittelpunkt. Es handelt sich um die Grundfrage der Pädagogik, und alle Einzelfragen, sofern sie behandelt werden, stehen in straffstem Bezug zu jener Grundfrage. Sie lautet: gibt es ein unbedingtes Ziel der Erziehung? Die Antwort wird abhängig gemacht von der andern Frage: gibt es einen unbedingten Wert überhaupt? Also von der Grundfrage der Philosophie.

Dieser enge Zusammenhang der Erziehungslehre mit den Grundlagen der Philosophie ist charakteristisch für Häberlin. Man gewinnt den Eindruck einer eminent pädagogischen Natur, deren Denken unmittelbar auf die Erziehungsprobleme gerichtet ist. Auch wenn der Verfasser es nicht selbst erwähnt hätte, man würde es dem Buche, durch den Geist, der in ihm waltet, anmerken, daß es aus der Besinnung auf eigene erzieherische Tätigkeit erwachsen ist.

Der Gang der Untersuchung ist folgender: Die Frage nach dem objektiven Wert trägt ihre Antwort in sich, indem man eine objektiv gültige Antwort auf diese Frage voraussetzt. Der Wahrheitswert ist ein solcher objektiver Wert. — Der Kritik des theoretischen Relativismus folgt dann die Begründung des positiven Standpunkts. Sie geht nicht vom theoretischen, sondern vom ethischen »Normerlebnis« aus, weil wir hier allgemeingültigen Wert am unmittelbarsten erfahren in seinen praktischen Konsequenzen für das Subjekt: im ethischen Urteil erfahren wir ein Anderes, Uebersubjektives, welches urteilt — »wir erleben uns selber als objektiv Beurteilte«. Damit haben wir mehr gefunden als wir suchten. Wir suchten den objektiven Wert, und wir fanden ihn in der Form der Plicht, im Gewissen. Wir sollen uns nach der Idee richten; sie fordert von uns, daß wir uns nach ihr gestalten, uns zum Ausdruck ihrer machen. Sie fordert von uns, daß wir uns zur Hingebung an sie erziehen. — So tritt in dieser Darstellung das Höhere selbst als Erzieher an den Menschen heran, an den erkennenden wie an den handelnden Menschen. Zöglinge der allgemeingültigen Werte sind wir in allen Zuständen unseres Bewußtseins. Die äußerste Betonung des normativen Charakters der Idee

ist es, was sie für die Pädagogik fruchtbar macht.

Wir sind alle Zöglinge derselben Idee. Jeder soll mit seiner ganzen Kraft sie zu realisieren streben. Da der Mensch dem Menschen hiebei helfen kann, ist es seine Pflicht, es zu tun. Es ist seine Pflicht, wo er kann, andere zu erziehen. So folgt aus dem Begriff der Idee selbst das Ziel der Erziehung: es besteht darin, dem andern zu helfen, seine ideelle Bestimmung zu erfüllen.

Die dem Menschen gestellte Aufgabe wird nun näher bestimmt als »Kultur«. Kultur ist die Form, in welcher der Mensch die Idee verwirklicht; sie ist sozusagen das Realisierungs-»Schema« der reinen Idee.

In diesem Begriff der Kultur, im spezifischen Gehalt der Kulturgebiete, steckt ein irrationales, aus der Idee nicht ableitbares Moment, welches aus der Wirklichkeit der menschlichen Natur stammt. Dies Moment verstärkt sich, wo es sich darum handelt, die Kulturaufgabe des einzelnen Zöglings, sein besonderes Erziehungsziel, zu bestimmen. Wie für die Philosophie überhaupt, so ist es für die Pädagogik entscheidend, in welcher Weise das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen gedacht wird. Der Abschnitt »das Ziel und die Ziele« zeigt H.s Auffassung dieses Verhältnisses: er steht jener Richtung der neukantischen Philosophie nahe, welche, wie Rickert, sich bestrebt, das Reich der Formen in seinem Verhältnis zum Reiche des Inhalts so zu denken, daß die Fülle des Irrationalen anerkannt, der konkrete Reichtum der menschlichen Individuen und ihrer Kultur unangetastet bleibt, als Inhalt diesseits der Formen. Wohl gilt die reine Form an sich und unabhängig vom Inhalt; aber jede ihrer Modifikationen stammt — auf eine unerkennbare Weise — aus dem Inhalt; das Irrationale ist der große Nährboden aller Modifikationen der reinen Form.

Wenn dieser Standpunkt in der theoretischen Philosophie die Mitte hält zwischen Panlogismus und Empirismus, so wird er in der Pädagogik die Mitte halten zwischen einem starren Absolutismus der Idee, welcher die Besonderheit des Zöglings bedrücken müßte — und einem verantwortungslosen Individualismus. Der Absolutist sieht nur die ideelle Seite des Zöglings, der Individualist nur seine Wirklichkeit. Ersterer läuft Gefahr, die Individualität so dem Allgemeinen unterzuordnen, daß eine freie, harmonische Entwicklung aus dem individuellen Punkt heraus unmöglich wird; letzterer läuft Gefahr, ziellos zu erziehen. — Häberlin hält sich von beiden Extremen gleich weit entfernt: das Erziehungsziel gilt, seinem formalen Charakter nach, allgemein; aber für jede Zöglingsindividualität determiniert es sich auf besondere Weise. So viele Zöglinge, so viele besondere Ziele. Das Ziel verhält sich zu den Zielen wie die abstrakteren, gehaltsärmeren Formen zu den konkreteren, gehaltsreicheren. — Man kann diese nicht aus jenen ableiten; darum hat die allgemeine Erziehungslehre an der Bestimmung des formalen Zieles seine Grenze. Sache der Methodenlehre ist es dann, zu zeigen, wie von Fall zu Fall die Spezialisierung des Zieles zu den Zielen vorzunehmen sei. (Häberlins kürzlich erschienenes Buch »Wege und Irrwege der Erziehung« — 1918 bei Kober in Basel

— ergänzt das »Ziel der Erziehung« in dieser Richtung.)

Der Ableitung des Gesamtzieles folgt die der Teilziele. Der Wert dieses zweiten mehr psychologischen Teils liegt darin, daß die Teilziele ganz im Geiste des Gesamtzieles entwickelt sind. Sehr energisch wird die Mehrheit der Erziehungsaufgaben in den Dienst des Einen Erziehungszieles gestellt.

Erst muß »der rechte Wille« entwickelt werden, die Fähigkeit, »das gesamte Verhalten grundsätzlich der bestimmungsgemäßen Forderung zu unterstellen«. Dieser Abschnitt enthält Vortreffliches. Die Norm soll nicht drohend, wie ein Schwert, über den Zögling verhängt werden; der Erzieher soll all dem, was bei der Jugend der Objektivität widersteht — der Sentimentalität, dem Hang nur dem unmittelbaren Gefühl zu vertrauen, den »Triebidealen« — Verständnis entgegenbringen. Triftig wird der Erzieher ermahnt, vorsichtig zu sein im Gebrauch seiner Autorität und stets neben dem Interesse der Idee die innere Selbständigkeit des Zöglings im Auge zu behalten. Der echte Pädagog liebt den Menschen als den, der er ist: ein Doppelwesen, gemischt aus Triebhaftigkeit und höherem Streben; nur wer das Instrument in dieser seiner Eigentümlichkeit nimmt, wird es stimmen können.

Mit dem rechten Willen allein ist es nicht getan. Der Zögling muß das Ziel erkennen, worauf sein Wille sich zu richten hat. Diese »Einsicht in die Idee selber« nennt H. »Berufseinsicht«. Sodann muß die »Urteilsfähigkeit« entwickelt werden, d. h. die Fähigkeit, Wirklichkeit zu erkennen. Die Wirklichkeit ist ja der Stoff, den der Zögling gestalten soll. Der erzieherische Wert der einzelnen Wissenschaften wird hier dargetan.

Aber rechter Wille und richtige Erkenntnis genügen noch nicht, um ein Wesen ganz zu erziehen. Ein Letztes muß hinzutreten: die »Berufstüchtigkeit«. Ihre beiden Komponenten: vitale Durchschlagskraft und Berufs-Geschicklichkeit sind unerläßlich, um den rechten Willen und die rechte Erkenntnis im Leben erfolgreich zu machen.

Das Buch enthält ein philosophisches und ein psychologisches Element, aber kein historisches. Es wird nicht ausdrücklich Bezug genommen auf die besonderen Forderungen der gegenwärtigen Kulturlage. (Die Frage der historischen Bedingtheit der Erziehungsziele hat der Verfasser in den »Wegen und Irrwegen der Erziehung«, in dem Kapitel »das absolute Ziel und die relativen Ziele«, also in seiner Methodenlehre, behandelt.) Häberlin beschränkt sich hier darauf, das Ideal zu entwerfen und die psychologischen Bedingungen seiner Verwirklichung zu untersuchen. Wir möchten in dieser Beschränkung einen Vorzug erblicken. Denn der wahren Forderung unserer Zeit genügt man gerade dadurch, daß man nicht von ihren tatsächlichen Forderungen ausgeht. Man kann nicht aus dem Gegebenen die Idee herausklauben, sondern man muß sie frisch von oben herabholen. Das Kraftvolle, Männliche, Gesunde des Häberlinschen Buches beruht eben auf dem Mut, frei von den Fesseln des Gegebenen das Ziel der Erziehung zu bestimmen. Die Inhalte sind in unserer Zeit zu sehr in Wandlung begriffen und

ihre Gültigkeit zu umstritten, als daß es möglich wäre, ein allgemeingültiges inhaltliches Ziel der Erziehung aufzustellen. Um so nötiger haben wir, auf die zeitlosen Bedingungen aller Erziehung uns zu besinnen. Und dies leistet Häberlins Buch mit einer heute seltenen Zielsicherheit.

Arthur Stein.

